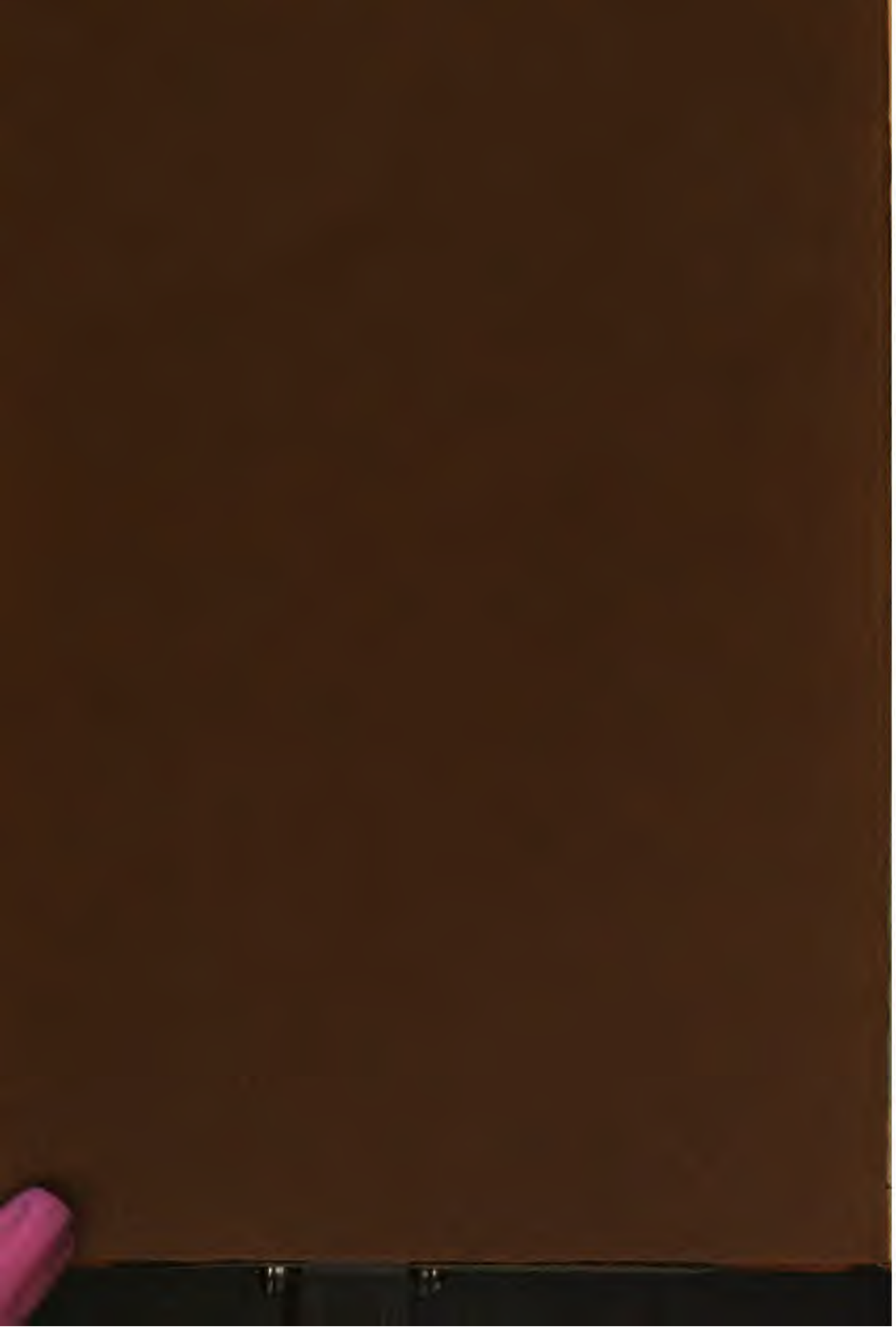








Die

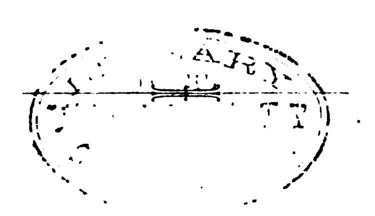
wirkliche und die scheinbare Welt.

Neue Grundlegung der Metaphysik.

Von

Gustav Teichmüller

Professor der Philosophie an der Universität Dorpat.



Breslau.

Verlag von Wilhelm Koebner.

1882.



Vorrede.

Die Lehnsherrschaft der Philosophie.

Wie Jedermann von selbst die Sprache des Volkes, in dem er lebt, erlernt und zum Ausdruck seiner Gedanken gebraucht, wie er die Sitten seiner Nation unmerklich annimmt und ihren Gesetzen sich fügt, so muss auch Jeder, der in einem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntniss heimisch wird, unbewusst oder bewusst sich der Ausdrücke, Formeln und Vorstellungsweisen bedienen, welche durch die zugehörige Wissenschaft gefunden und ausgeprägt sind. In derselben Weise muss Jeder, der überhaupt denkt und in irgend einem Gebiete etwas erkennt, unbewusst oder bewusst die Ausdrücke und Begriffe sich aneignen, welche die Philosophie als die allgemeine Wissenschaftslehre gefunden und ausgeprägt hat. Die Philosophie ist eben die allgemeine Atmosphäre, in welcher die denkende Menschheit athmet. Mithin hat jeder Denkende als Lehnsmann der Philosophie auch ein natürliches Interesse an ihrer Wahrheit und Geltung, und zwar ist dies das höchste Interesse, das er als Denkender haben kann; denn mit dem Fall der obersten Formen seines Denkens fiele ihm ja auch alles, was er gedacht, zusammen, nicht bloss die

allgemeineren sogenannten Ansichten und Ueberzeugungen, sondern auch seine Erfahrungen, die er ja doch immer in irgend welche Denkformen fassen muss, während die Erschütterung naturwissenschaftlicher, sprachwissenschaftlicher, historischer und dergleichen specialwissenschaftlicher Annahmen immer nur ein abgegrenztes kleineres Gebiet seines Gedankenkreises in Verwirrung stürzt. Die höher Gebildeten sind sich nun dieses natürlichen Abhängigkeitsverhältnisses bewusst und halten sich darum in Lehnspflicht zu einem philosophischen System*); die weniger Gebildeten aber und vollends die Ungebildeten merken nicht, dass die Erkenntnissformen, in denen sie alle ihre Einsichten und Erfahrungen fassen und ausdrücken und die ihnen durch ihren Bildungsgang übermittelt sind, von der Philosophie geprägt wurden und das philosophische Lebenselement bilden, welches sie beherrscht, erleuchtet und trägt. Wie sie ihre Muttersprache gebrauchen, ohne sich bewusst zu werden, dass sie sich dabei zugleich den Formen und Regeln des Sprachgenius unterwerfen, so verwenden sie auch instinctiv die in jeder Periode der Geschichte grade herrschenden philosophischen Begriffe, soweit diese in dem ihnen zugänglichen Erkenntnissgebiete zur Geltung gelangt sind, und glauben dabei frei und unabhängig zu sein von der Lehnsherrschaft der Philosophie. Dies Gefühl der Freiheit gehört der Unwissenheit und ist gleichsam eine Art von Entschädigung für die Dunkelheit, in der sie leben.

---

*) So sagt z. B. Melanchthon *(Erotem. Dialectic. Vitebergae* 1557, *libr. IV, p.* 250*)*: *Ut unumquemque decet civitatis certae aut bene moratae civem esse, ita decet certae et honestae scholae auditorem dici, Aristotelicos nos esse profiteamur.*

Wenn nun die Entwickelung der Philosophie erforscht werden soll, so stellt sich eine Schwierigkeit entgegen durch den bei den meisten Philosophen herrschenden Gebrauch, das ererbte Gut nicht von ihren eigenen neuen Erwerbungen zu unterscheiden. Darum findet man in den Geschichten der Philosophie gewöhnlich eine für den Kenner unleidliche Adoleschie, indem bei jedem Philosophen die altbekannten Begriffe immer wieder von Neuem aufgezählt werden, als wären sie jedesmal eine neue Errungenschaft. Die Geschichte der Philosophie hat desshalb an dem Vorbilde der Geschichte der Physik und der Mathematik und der Astronomie noch zu lernen, wie sie ihren Stoff vereinfachen und für einen geübteren Verstand annehmlicher machen soll. Zu dieser Aufgabe gehört es auch, eine Uebersicht über die hauptsächlichsten Gegensätze und Richtungen zu gewinnen, um die grossen Schaaren der Arbeiter leichter zu gruppiren. Bei der Gelegenheit wird man dann auch bequemer überblicken können, wie weniges Neue die Einzelnen zu dem Erbgute der Schule hinzugebracht haben.

Aufgabe der Geschichte der Philosophie.

Da sich jede neue Arbeit nun selbst in die Reihe der geschichtlichen Entwickelung stellt, so ist es angezeigt, ein Bewusstsein über die Stellung zu den Früheren zu gewinnen. Zu diesem Zwecke bin ich in meiner Schrift „über die Unsterblichkeit der Seele" von dem Trendelenburg'schen Eintheilungsprincipe*) ausgegangen, welches

Trendelenburg's Eintheilung aller bisherigen Systeme.

*) Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, II. Band, S. 1—30.

die früheren Lehrmeinungen der Philosophen übersichtlich gruppirt. Trendelenburg fand nämlich nach der bisherigen Entwickelung der Philosophie zwei höchste Begriffe heraus, die in Gegensatz zu stehen scheinen und um deren Vermittelung sich die Denker bemüht hätten. Er nennt sie „Denken" und „Sein", hält aber von seinem Standpunkte natürlich eine Definition dieser Begriffe für unmöglich. Da es in die Augen fällt, dass bei diesem Eintheilungsgrunde diejenigen unbefangeneren Philosophen, denen der Gegensatz von „bewussten Gedanken" und „blinder Kraft" noch nicht aufgegangen ist, unberücksichtigt bleiben mussten, so schickte ich den drei von Trendelenburg namhaft gemachten Weltansichten zuerst den naiven Hylozoismus und Dualismus voraus, da der erstere den Gegensatz noch gar nicht merkt, der letztere ebenso naiv keine Schwierigkeit in der Zweiheit der Anfänge findet. Die Weltansichten sind aber nach Trendelenburg erstens der Materialismus, welcher irgendwie den Geist aus dem Stoff herauszukochen oder zu quirlen versucht, zweitens der Idealismus, welcher den Stoff irgendwie von dem Geiste setzen oder schaffen lässt oder ihn durch eine Zersetzung und Auseinandersprengung des Geistes entlässt, und endlich der Spinozismus, der die beiden Gegensätze parallel aufstellt und sie wie Körper und Schatten als zwei ungleichartige Ausdrücke für ein und dasselbe Wesen geltend macht. Die völlige Unhaltbarkeit dieser drei Weltansichten habe ich in jener Schrift nachzuweisen versucht.

1. Einwand, betreffend den Kriticismus.

Man könnte aber die Trendelenburg'sche Eintheilung tadeln wollen, da sie ja den Kriticismus und Skepticismus nicht mit umfasst.

Allein dieser Vorwurf wäre ungerecht; denn es handelt sich ja nur um Weltansichten und nicht um solchen Standpunkt, der zu keiner Weltansicht gekommen ist. Die Kriticisten sind von dem Für und Wider der verschiedenen Lehrsätze der Philosophen eingeschüchtert und getrauen sich nicht, Partei zu nehmen. So blieben die alten Ephektiker in der Schwebe und sagten weder Ja noch Nein; ähnlich liess sich Kant durch die sogenannte praktische Vernunft zwar „Gegenstände" geben, getraute sich aber nicht, „weder das Dasein noch die Möglichkeit" derselben einzusehen. Dies ist genau der Standpunkt der Ephektiker, die zwar im praktischen Leben für ihre Gesundheit und Wohlfahrt sorgten, theoretisch aber den Unterschied von Gesundheit und Krankheit, Gutem und Uebel, Gott und Zufall u. dergl. bezweifelten und jede hinreichende Erkenntnissquelle für diese Begriffe leugneten. Es ist daher streng genommen widersinnig, dass die Ephektiker und Kant überhaupt von solchen „Gegenständen", wie Gott, Seele u. dergl. sprachen, da dieselben ja durch keine Erkenntnissquelle gegeben sein sollen. Mithin hat man eigentlich nur mit Worten ohne Sinn zu thun; denn ein Sinn bei dem Worte ist ohne Erkenntniss nicht möglich. Das blosse Bewusstsein des leeren reinen Wollens oder des leeren unbedingten Sollens enthält ja nach Kant keine auf Gegenstände bezogene Erkenntniss; mithin muss theoretische Vernunft herbeigerufen werden, um mit Hülfe ihrer Kategorien daraus den Begriff von Gut und Böse, Gesetz, Freiheit, Gott, Seele u. s. w. abzuleiten. Der Inhalt und Sinn dieser Worte kann also nur aus der theoretischen Vernunft stammen, die doch nach Kant nichts davon verstehen soll. Die theoretische Vernunft befindet sich dabei aber in einer

lange nicht so günstigen Lage, wie wenn etwa ein Naturforscher die berüchtigte „Seeschlange“ wissenschaftlich bestimmen sollte und ihr also nothwendig eine gewisse Grösse, irgend eine Farbe, eine gewisse Kraft, Bewegungsorgane, nach der Analogie auch eine Wirbelsäule, einen Verdauungstractus u. dergl. zuschreiben dürfte; denn ein solches Thier könnte ja möglicher Weise wirklich existiren und durch Erfahrung bekannt werden, während nach Kant die Gegenstände, die für das menschliche Leben Werth haben, ja deren Erkenntniss das Leben erst zu einem menschlichen macht, niemals zur Erfahrung kommen und weder ihrem Dasein, noch ihrer Möglichkeit nach erkannt werden können.

Es war daher natürlich, dass die spätere Philosophie nur die grossartige Leistung Kant's in der Nachweisung der transscendentalen Erkenntnisselemente benutzte, die in greisenhafter Schwäche ausgeklügelte Skepsis aber ad acta legte, und es ist wohl ein schlimmes Omen für die Dauerhaftigkeit der neuen Göttinger Theologie, dass sie umgekehrt ihre Stärke in der partie faible des Kantischen Gedankenganges sucht. Sie glaubt durch skeptische Verleugnung aller Metaphysik einen freien Spielraum für eine reine Offenbarungs-Theologie zu gewinnen; vergisst aber, dass diese ihre eigene Theologie doch wieder in irgend welchen Begriffen erkannt und bestimmt werden muss. Soll man sich also bei ihrem Lehrinhalt irgend etwas denken, so muss man jedesmal die erforderlichen Begriffselemente schon durch höhere Ausbildung der allgemein menschlichen Vernunft besitzen, wie man die Sprache verstehen muss, in der man zu uns redet. Wenn man zu einem Pferde reden

und ihm zugleich mit dem Schall der Worte auch den zugehörigen Sinn und Gedankeninhalt magisch einflössen könnte, dann wäre die neue Göttinger Lehre sehr annehmbar und könnte Worte und Begriffe zugleich überliefern, ohne dass von Seiten des Lernenden eine gebildete Vernunft ihr entgegen zu kommen brauchte; bei Verallgemeinerung dieser Erfindung wären dann auch die Schulen und alle Commentare u. dergl. überflüssig. Da diese neue Theologie sich aber bei ihrer Verleugnung der Metaphysik auf den Kantischen Kriticismus stützt und dadurch doch inconsequenter Weise die Lehnsherrschaft eines philosophischen Systems für ihren Gedankenkreis anerkennt und nicht ganz als Bauerntheologie ohne alle philosophische Bildung auftreten will, so muss sie auch, um nicht als blind zu gelten, ihren Standpunkt gegen alle Metaphysik vertheidigen und wird sich dann allmälig bewusst werden, dass sie im Stillen ihren ganzen eigenen Lehrinhalt schon in lauter metaphysische Begriffe gefasst hat und ohne Metaphysik nicht athmen und reden kann.

2. Einwand, betreffend die neueste Philosophie.

Man könnte vielleicht auch meinen, dass die alte Philosophie zwar innerhalb, die neueste Philosophie seit Kant aber ausserhalb des Trendelenburg'schen Schemas fiele; allein erstens springt doch sogleich in die Augen, dass das Divisionsfundament Trendelenburg's, der Gegensatz von Denken und Sein, grade den Ausgangspunkt für Fichte, Schelling, Hegel und ihre Epigonen bildet, und zweitens habe ich auch in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe*) den kürzesten Weg

*) In den Schriften: Gesch. d. Begriffs d. Parusie, den Studien zur Gesch. der Begriffe, der Platonischen Frage, den drei Bänden der neuen

einzuschlagen versucht, um den Gedankengehalt der neuesten Systeme zu überschauen und abzuschätzen, indem ich den philosophischen Lehrinhalt des Platonischen Idealismus schärfer definirte und systematischer zusammenfasste, losgelöst von dem Bilderkram, der zwar erstaunlich schön

---

Studien z. G. d. B. und in den Literarischen Fehden im vierten Jahrh. vor Chr. Diese Arbeiten sind neuerdings in dem von der Akademie zu Florenz gekrönten Werke von Chiappelli: *(Della interpretazione panteistica di Platone. Firenze, Le Monnier* 1881 *(Pubblicazione del R. Istituto di Studi Superiori.)* als die pantheistische Auslegung Plato's charakterisirt und geprüft. Chiappelli stimmt zwar allen meinen neuen principiellen Gesichtspunkten zu, will dieselben aber dadurch einschränken, dass er dem historischen Plato nicht die Energie zutraut, die Consequenzen seiner Principien ohne Schwanken und Zagen durchgeführt zu haben, und legt deshalb den Mythen und Metaphern einen grösseren Werth bei. Ueber diese Frage und die Einwendungen im Detail werde ich an einem andern Orte ausführlicher antworten und weise vorläufig nur hin auf die Beurtheilung dieses Werkes Chiappelli's in der *Revue philosophique red. p. Ribot* 1882, wo Paul Tannery, der sich durch eine Reihe glänzender Arbeiten über die Geschichte der antiken Astronomie und Mathematik bekannt gemacht hat, über die Motive der mythischen Darstellungsweise Plato's das rechte Wort ausspricht. Er sagt: *Platon, ne recommande-t-il pas ouvertement aux législateurs de se servir vis-à-vis du peuple de fables seulement accomodées à leurs opinions? Pourquoi ne pas vouloir qu'il ait précisément cherché à donner des modèles de ces fables?* Wenn man in unserem aufgeklärten Jahrhundert zu der Meinung gekommen ist, man müsse die philosophische Wahrheit für's Volk so nackt darstellen, wie Strauss in seinem „Alten und neuen Glauben“, so vergisst man, dass solche Klarheit und Verständlichkeit nur möglich wird, wenn der Inhalt der Lehre ein ebenso seichter Abklatsch der unphilosophischen, vulgären Denkungsart ist, wie bei Strauss; denn dabei ist allerdings kein tieferes und kenntnissreicheres Denken nöthig und keine höhere Entwickelung des Gemüthes. Plato aber hatte mehr zu bieten und verstand auch als Pädagog und Staatsmann besser die verschiedenen Begabungen der Menschen. Er verlangte desshalb eine strenge Stufenfolge der wissenschaftlichen Ausbildung und es fiel ihm nicht ein, den Kindern und dem Pöbel die reine Mathematik oder die reine Philosophie zu lehren. Als Staatsmann wusste er, dass das Volk etwas glauben muss, um richtig zu leben und den Gesetzen zu gehorchen, weil es zu philosophischer Freiheit unfähig sei und weder sich selbst, noch Andere beherrschen könne. Darum reformirte er in seinem „Staat“ die überlieferte Religion, und man merkt überall, wie schwer ihm dies wird und welche Sehnsucht nach einer wahren Religion ihn erfüllt. Hätte er die christliche Religion schon vorgefunden, so hätte er sein Staatsideal ausführen können; denn es fehlte

und anziehend und für die paränetische Absicht unentbehrlich, aber für das speculative Interesse doch nur ein zerstreuendes und überflüssiges Beiwerk ist. Es zeigte sich nun, dass keiner der Neueren über das Ziel hinausgekommen ist, das von Plato im Parmenides aufgestellt war; denn es dreht sich bei allen Idealisten

---

ihm gerade ein überlieferter Glaube, der die Wahrheit enthält und die Gemüther zu freiwilligem Gehorsam treibt. Da er aber mit der verwahrlosten griechischen Mythologie und Religion vorlieb nehmen musste, so sucht er, so schön er kann, in diesen Mythen metaphorisch und symbolisch seine Philosophie auszudrücken. Natürlich konnte er bei der atheniensischen Pöbelherrschaft, wo kein vernünftiger Staatsmann zu einer dauernden Gewalt kam, sondern wo die Diabolie kunstmässig betrieben wurde und gesinnungslose Redekünstler wie Lysias und Isokrates in Ansehen standen, sein Ziel nicht erreichen. Er wendet sich desshalb in erster Linie an die heranwachsenden begabteren Jünglinge, um diese zu erziehen und für das Gute zu gewinnen. Aber auch hier hält er, wie jeder Vernünftige, eine Stufenfolge der Bildung inne und er legt nicht den Architrav der Dialektik auf, ehe die Säulen darunter feststehen. Spricht er es doch selbst überall aus, dass das Licht der Wahrheit so hell ist, dass die Augen des Volkes es nicht vertragen. Mithin ist Dämpfung des Lichtes dem Pädagogen geboten, und dies geschieht im Mythus und in den Allegorien. Plato aber — ich meine den Verfasser der uns überlieferten Platonischen Dialoge und keinen andern Plato, den man sich etwa zurechtmacht — Plato, sage ich, war zugleich der erste Denker, der eine schlechthin voraussetzungslose Erkenntniss forderte und zu besitzen glaubte, und solchen Denker darf man nicht in seine Mythen einschlagen, wie ein Wickelkind. Es ist darum natürlich, dass auf die grosse Menge und die Kirchenväter und auch auf viele Moderne die Mythen einen vorherrschenden Einfluss ausgeübt haben und die reine Dialektik nur bei den eigentlichen Philosophen Verständniss fand. Das ist eben in der Ordnung, ändert aber die Philosophie Plato's nicht, wie auch das Christenthum darum nicht anders aufzufassen ist, weil sich in der römischen Kirche gewisse Seiten des christlichen Lebens vorherrschend ausbildeten und etwa in Missbräuche übergingen. Es kann mir desshalb genügen, dass Chiappelli als Philosoph in meinen Studien den speculativen Sinn des Platonischen Systems nach der strengen Consequenz ausgesprochen findet, wenn er auch den nach seiner Auffassung „historischen" Plato zagen lässt und noch in die Mythen verwickelt glaubt, was völlig zugegeben werden müsste, wenn Plato nicht neben der Wissenschaft ein Gebiet für die Orthodoxie abgegrenzt hätte. — Für uns ist hier nur der speculative Inhalt des Platonismus von Wichtigkeit, da die neueren deutschen Philosophen,

unseres Jahrhunderts um Vermittelung des Gegensatzes von Denken und Sein, Geist und Natur, Idealem und Realem, dem Einen und dem Vielen, und keiner hat diese Vermittelung anders bewerkstelligen können, wie Plato in seinem Parmenides.

Schleiermacher, Schelling, Hegel u. A. sich aus dieser Quelle nährten. Um daher Herz und Nieren dieser modernen Platoniker zu prüfen, ist es der kürzeste Weg, wenn man die alten Griechen studirt und die *vena dives* blosslegt.

Da einmal die Platonische Frage hier angerührt ist, will ich auch die Chronologie der Platonischen Dialoge erwähnen. Schanz glaubt die Entdeckung gemacht zu haben und Heitz spricht es ihm nach, mein aus dem Theätet gezogenes Eintheilungsprincip sei schon von Schleiermacher gesehen, aber wieder aufgegeben. Wenn dies nun wahr wäre, so folgte daraus bloss, dass Schleiermacher bei seinem verhängnissvollen Vorurtheil über die Abfassungszeit des Phädrus von einem wichtigen Funde keinen Gebrauch machen konnte, wie man ja auch die Perle liegen lässt, wenn man im Besitze einer elenden Glasperle die ächte für unächt hält. Die Sache verhält sich aber überhaupt ganz anders und die beiden Philologen thäten gut, wo es sich um philosophische Begriffe handelt, etwas exacter zu interpretiren, um dann mit allen, welche lesen und verstehen können, zu bemerken, dass „dialogisch" nicht dasselbe bedeutet wie „dialektisch". Ich theile (Reihenfolge der Platonischen Dialoge, S. 22) alle Schriften Plato's, welche dialogisch verfasst sind, in zwei Epochen, in eine Epoche der erzählenden „Dialektik" und in eine Epoche dramatischer „Dialektik", weil derjenige Bestandtheil des Dialogs, der die dialektische Entwickelung der Begriffe enthält, in der ersten Epoche wiedererzählt, in der zweiten dramatisch dargestellt wird. Beide Darstellungsformen aber sind dialogisch und es handelt sich bei der Eintheilung bloss um den dialektischen Inhalt; der nicht-dialektische Inhalt der Dialoge bleibt völlig frei und ist von Plato in allen Epochen, wie die sogenannten gemischten Dialoge zeigen, sowohl erzählend als dramatisch behandelt worden. Ich will darum hoffen, dass wer „dialogisch" und „dialektisch" nicht unterscheiden kann, nicht etwa bei Gelegenheit von „Papier" und „Papiergeld" ebenso hereinfalle. Schleiermacher war ein so guter Kopf und mit Plato so sehr vertraut, dass er gleich die mögliche Tragweite der Theätetstelle spürte, aber er hatte keine Ahnung von dem Gesichtspunkte, durch welchen sich diese Stelle erst in ihrem wahren Lichte zeigt und fruchtbar werden kann. Er dachte bloss an die allgemein ästhetische Frage, wie sie den Philosophen nicht mehr, als jeden Dichter und Erzähler beschäftigen muss, wenn die Unbequemlichkeiten des Wiedererzählens sich empfindlich machen; er merkte aber nicht, dass Plato im Theätet nur die passendste Form für den dialektischen Inhalt

3. Fehler der Trendelenburg'schen Eintheilung.

Allein wenn auch dieser Vorwurf abgewiesen wäre, so bliebe doch noch immer ein Stachel zurück, da es scheint, als wenn sowohl Plato, als der moderne Idealismus bei Trendelenburg nicht die richtige Stellung erhielten. Und dieser Vorwurf ist gerecht; denn eins muss man bei Trendelenburg tadeln, dass er dem Spinozismus zu grosse Ehre anthut, indem er den Parallelismus der Gegensätze von Denken und Sein als ein eigenes und bedeutendes System betrachtet. Es ist ja, wie ich schon mehrfach gezeigt habe, grade dieses sogenannte System von vornherein völlig zu eliminiren, da das Denken bei Spinoza schlechterdings von dem Attribut der Ausdehnung unbeeinflusst bleiben soll, und Spinoza also von der ganzen Welt im Raum consequenter Weise nichts percipiren, nichts wissen und nichts ahnen kann. Dagegen wäre es angezeigt gewesen, die Systeme, welche Trendelenburg unter den Idealismus oder Platonismus ordnet, in zwei Gruppen zu zerlegen. Die einen gehen nämlich wirklich von einem blossen Gedanken oder λόγος aus und lassen aus diesem die sinnenfälligen Dinge werden oder schaffen; die andern aber suchen den Gegensatz

---

sucht und alles übrige Dialogische unerwähnt lässt. Mithin hat Schleiermacher mein Eintheilungsprincip so wenig gesehen, dass ich vielmehr mit seinem Räsonnement vollkommen einverstanden bin, ohne dass im Entferntesten dadurch meine Eintheilung der Dialoge berührt würde. Und wenn Schanz und Heitz Leser der „Göttingischen gelehrten Anzeigen" wären, so hätten sie dort schon am 15. October 1879, Stück 42, bei meiner Replik gegen Th. H. Martin ihre eigenen Missverständnisse im Spiegel erblicken und corrigiren können. Dass sie Schleiermacher in Erinnerung brachten, ist dankenswerth; aber mit dieser Erinnerung dienen sie nur meinem Interesse, da es sich zeigt, dass wer falsche Vorstellungen über die Zeit des Phädrus und des Staats mitbringt, wie mit einer Brille, die nicht richtig geschliffen ist, den Wegweiser, auch wenn er ihm vor Augen steht, nicht sehen kann und den Weg verfehlen muss.

von Denken und Sein zu indifferenziren und kommen daher zu einem Monismus. Hierhin gehört Plato in erster Linie, der in seiner Weltseele als dem sich selbst bewegenden Princip Idee und Bewegung, Denken und „blindes Sein“ mischt und die Mischung und Einigung dialektisch zu beweisen versucht. Der recht verstandene Plato müsste also die Stelle einnehmen, welche Trendelenburg dem Spinoza zuweist, und dieser müsste vielmehr mit dem von mir zur Ergänzung der Eintheilung hinzugefügten Dualismus und Hylozoismus als eine naive Vorstufe der Philosophie zusammengeordnet werden. Dann würden die monistischen Systeme Schelling's, Hegel's und einiger Epigonen mit ihrem Realidealismus oder Idealrealismus unter die dritte Gattung fallen, d. h. unter den recht verstandenen Platonismus. Denn wenn Hegel unter den abstracten Idealismus untergeordnet würde, so könnte man zwar zur Rechtfertigung sagen, dass bei ihm die Natur nur das Aussersichsein des Geistes ist; allein man würde doch mit grösserem Rechte von seinem Standpunkte aus erwidern, dass die Idee nur desshalb die Natur entlassen konnte, weil sie dieselbe in sich hatte. Die Negativität ist ja der Grund des ganzen dialektischen Processes und durch diese ist erst die abstracte Idee zu einer realen Kraft und weltschöpferischen Macht geworden, die sich selbst lebendig entwickelt, entzweit und zusammennimmt. Mithin würden sich durch diese Remedur der Trendelenburg'schen Eintheilung die modernen Systeme erst ohne Widerrede gerecht*) classificiren

*) Die Gerechtigkeit kann man auch daraus erkennen, dass der gelehrteste und grösste moderne Philosoph, Hegel selbst, seinen Standpunkt bei Aristoteles wiedererkannt hat (vergl. Encyclopädie der philos. Wiss., 1830, S. 600), wie Schelling sich (Philos. u. Relig., 1804, z. B. S. 68) auf Plato beruft.

lassen, wie dadurch auch der wahre Plato erst sein volles Licht erhält, während er uns bei Trendelenburg trotz aller seiner Zustimmung und Verherrlichung nur als Urheber einer ganz einseitigen und phantastischen Weltbetrachtung erscheinen muss.

Neue Eintheilung der philosophischen Systeme.

Wenn ich nun meine Stellung zu diesen verschiedenen Systemen angeben soll, so darf ich wohl erst versuchen, sie mit Verzicht auf die beiden, der Trendelenburg'schen Eintheilung zu Grunde liegenden undefinirten Begriffe verständlicher zu charakterisiren. Wir können nämlich beim Ueberblick des ganzen Inhalts aller menschlichen Erkenntniss zwei Gruppen unterscheiden, nämlich den empirischen und den speculativen Inhalt. Aller empirische Inhalt wird auf sinnenfällige Objecte bezogen; aller speculative Inhalt auf Ideen und Intelligibles. Nun scheint mir die Richtung aller Philosophen hiernach sich zu scheiden; denn der sogenannte Materialismus, „Demokritismus" und Empirismus projicirt unsere Anschauungsbilder und die sich daran anschliessende Erkenntniss nach Aussen und glaubt an eine sinnliche Natur, an sinnenfällige, empirische Objecte oder Substanzen in einer Mehrheit oder in einer Einheit; für die im abstracten Gebiete der Erkenntniss auftretenden Begriffe, die Kräfte, Gesetze und geistigen Functionen aber weiss man natürlich kein materielles Ding als Träger ausfindig zu machen und muss sie in der unklarsten Weise und in völliger Rathlosigkeit irgendwie an die Dinge anhängen, was dann den gerechten Spott der Idealisten veranlasst. Der sogenannte Idealismus andererseits projicirt nun grade unsere Begriffe nach Aussen und lässt

einen naturfreien Logos, einen νοῦς, die Liebe, das Gute, den Zweck, die Idee, die Weltordnung, das Gesetz und dergleichen intelligible höhere Mächte als die eigentliche Substanz auftreten; allein ebendarum wird es ihm unmöglich etwas Gescheidtes über den Ursprung der in der empirischen Erkenntniss gegebenen sinnlichen Welt zu sagen; denn die Schöpfung aus Nichts, die Entlassung der Natur, oder der Schleier der Maja oder die Verfinsterung des Lichts durch Entfernung vom Urbilde oder Abfall und dergleichen Redensarten werden keinen Naturforscher überzeugen. Der sogenannte Monismus endlich, oder der Realidealismus und die Systeme der ursprünglichen Identität oder Indifferenz des Absoluten beachten nach dem Vorbilde von Plato's Weltseele die Einigung und den Zusammenhang des empirischen und speculativen Elementes in unserer Erkenntniss von der Welt und projiciren diese Einheit nach Aussen und lassen durch Dialektik oder durch Potenzenreihen oder sonstwie Natur und Geist sich nebeneinander oder auseinander oder ineinander objectiv entwickeln.

Desshalb sind alle diese Systeme projectivische Darstellungen unseres Erkenntnissinhaltes und, da die Erkenntniss nothwendig auf den Augenpunkt des Subjects bezogen ist, bloss perspectivische Bilder. Da nun in der ganzen erkennenden Thätigkeit, sowohl in den sinnlichen Anschauungen, als in den sogenannten Ideen und Principien, nur unser Erkenntnissinhalt gegeben ist, der nur ein ideelles Sein als Erkenntnissinhalt hat, so leugne ich, dass von und in irgend einem dieser Systeme das Existiren und das substanziale Sein gefunden werden könne, und setze diesen ideellen, perspectivischen Bildern

der Welt das Subject entgegen, welches sich im Augenpunkte befindet und nur durch eine Fiction „umgeklappt" und mit auf die Bildfläche geworfen wurde. Dies Subject ist die vergeblich in seinem objectiven ideellen Inhalt gesuchte Substanz. Die Nüancen der verschiedenen Systeme und ebenso alle ihre sogenannten principiellen Gegensätze verschwinden daher für diesen neuen Standpunkt, von welchem aus sie alle nur für perspectivische Bilder gelten können. Dies ist die kurze Angabe meiner Stellung zu der bisherigen Philosophie und ihren Richtungen; die ausführliche Begründung und nähere Erklärung und Rechenschaft muss die Schrift selbst geben.

Sollte man sich nun von vornherein darüber verwundern, dass in den verschiedenen Systemen der Begriff der Substanz und der Existenz nicht zu finden sei, da sie alle doch diese metaphysischen Begriffe vielfältig gebrauchen, so ist zu antworten, dass sich diese Begriffe wohl darin finden, aber nur so wie in den perspectivischen Constructionen der Augenpunkt in irgend einem Punkte des Distanzkreises liegt. Die Existenz und Substanzialität wird den sinnlichen oder intelligiblen Objecten zugeschrieben, die den ideellen Inhalt unseres Erkennens ausmachen, z. B. den sinnlichen Dingen oder der sogenannten Idee. Mithin wirkten zwar unleugbar die metaphysischen Grundbegriffe in allen diesen Systemen der Philosophie, aber sie erhielten nothwendiger Weise alle nur einen perspectivischen Charakter. Es ist also kein Grund zur Verwunderung mehr übrig, da der Grund des perspectivischen Charakters dieser Systeme in ihren eigenen Voraussetzungen liegt und nicht etwa willkürlich ihnen zugeschrieben wird. Man kann dies schon aus dem Ursprung

des Kantischen Kriticismus erkennen; denn die Lehren, welche Kant als „Dogmatismus“ und als die Erkenntnisskräfte überschreitend tadelt, überschreiten zwar nicht die Erkenntnisskräfte, projiciren aber die metaphysischen Begriffe nach Aussen und erzeugen bloss perspectivische Weltbilder, und wenn Kant statt „dogmatisch“, was er freilich von seinem Standpunkte aus nicht konnte, „perspectivisch“ gesagt hätte, so würden wir bei ihm schon auf festem Boden stehen.

Es könnte nur scheinen, als wenn der grösste Genius der Philosophie, Plato divinus, eine Ausnahme von dieser Classificirung machen dürfte, da er ja die Seele als die Substanz bestimmte. Allein er sagt uns selber, dass er als das Wesen der Seele die *φρόνησις*, den objectiven Ideeninhalt, setzt, welcher ganz allgemein ist, und dass ihm die der Seele sonst noch zukommende Selbstbewegung nur das allgemeine Princip des Nichts oder des *θάτερον*, d. h. die Abstraction des sinnlichen Werdens bedeutet, dass seine Seele also nur wirklich die Mischung der objectiv genommenen sinnlichen und intelligiblen Welt, d. h. unserer empirischen und speculativen Erkenntnisssphären ist. Dass wir daher auch in seinem Princip nur ein perspectivisches Bild haben, kann Jeder aus den Folgesätzen erkennen; denn da sich in unserem Bewusstsein sinnliche und speculative Erkenntniss durchdringen, indem wir über das Sinnliche urtheilen und es als Beispiel des Allgemeinen brauchen, so muss Plato sich bemühen, der Idee zur Parusie in den projicirten sinnlichen Objecten zu verhelfen und diesen Objecten der Sinne Methexis an den projicirten Ideen irgendwie zu ermöglichen, so wunderlich und unmöglich einerseits und so

nothwendig andererseits auch sowohl dieses als jenes ist, wenn es sich nicht um unsere Denkthätigkeit, sondern um reale Vorgänge handeln soll. Mithin steht auch Plato mitten in dem perspectivischen Zauberkreise und schon aus diesem Grunde ist es auf der Hand liegend, dass er auch im Traume nicht an eine Unsterblichkeit der Seele und überhaupt an individuelle Wesen, die nicht etwa bloss Erscheinungen wären, denken konnte.*)

---

*) Wenn Chiappelli l. l. p. 194 gegen meine „pantheistische" Auslegung Plato's bemerkt: *L'interpretazione panteistica non può riuscire a dar ragione di un gran fatto; che la morale e la teologia Cristiana accolsero gran parte delle tendenze e dei concetti Platonici:* so genügt das Eine Wort „Orthodoxie", um diesen Einwand zu meinen Gunsten umzukehren. Die individuelle Unsterblichkeit ist ja ein wichtiger Lehrsatz der Platonischen Orthodoxie und ich habe wiederholt darauf hingewiesen (z. B. Neue Stud. z. G. d. Begr., Band III, S. 426), dass das Christenthum das rein theoretische Element der griechischen Philosophie nicht brauchen konnte und die Attribute der theoretischen Weisheit auf die religiöse Gesinnung oder den Glauben übertrug. Ich lege darum, wie dies auch Tannery als charakteristisch für meine Methode bezeichnet hat, viel Gewicht auf die Form, in welcher der Platonismus bei den Kirchenvätern und den Späteren erscheint, weil durch eine so grossartige Perspective die bei Plato den Interpreten oft problematischen Gedanken-Linien sich mit Exactheit construiren und sicher auffinden lassen. Da nun von Plato die esoterische Dialektik mit dem exoterischen Inhalt der Orthodoxie künstlerisch verwoben wird, so ist es nur in der Ordnung, dass die christliche Theologie und Moral besonders von der Platonischen Orthodoxie Anregung empfing; dass aber die Platonische Dialektik darüber nicht unbemerkt blieb, sieht man theils aus der Polemik gegen Plato, z. B. wenn der nicht schulmässig gebildete Justin die Widersprüche Plato's nachweist, indem er die orthodoxen und dialektischen Lehren nicht zu sondern versteht, theils in der christlichen speculativen Theologie und Gnosis, wo das dialektische Element am Stärksten hervortritt. Ebenso ist die Mystik von Pseudo-Dionysius an durch das Mittelalter hindurch nicht zu verstehen, wenn man nicht über die Platonische Orthodoxie hinaus zu der pantheistischen Schauung (θέα) der Platonischen Autopten gelangt ist. Gehen wir dann noch weiter und zwar bis in unser Jahrhundert, so sehen wir z. B. bei Schelling in der Abhandlung „Philosophie und Religion" die Platonische Dialektik wieder lebendig werden, wodurch ihm natürlich die individuelle Unsterblichkeit sofort als niedriges Vorurtheil fallen muss, ebenso wie sie von Schleiermacher, dem christlichen Theologen, auf Grund Platonischer Dialektik aufgegeben wird. Ich möchte

Meine Aufgabe.

Dass ich mich nicht früher schon an der speculativen Arbeit betheiligte, kam daher, weil ich nicht geneigt war, in dem Strome mitzuschwimmen. Den meisten modernen Productionen konnte man ja auf Schritt und Tritt die Unreife anmerken, da ihren Autoren die ordentliche Kenntniss der Geschichte

---

daher behaupten, dass Chiappelli's Argument nur zu Gunsten meiner Auffassung spricht, da sich die Thatsachen nur durch meine Erklärungsweise einfach und widerspruchslos deuten lassen. — Wie sich der berühmte Bonghi in seiner Uebersetzung des Phädon zu meiner Interpretation stellt, habe ich noch nicht ersehen können, da das Buch mir hier noch nicht zugänglich war. Spaventa aber hat in der Akademie von Neapel, wie ich mit grosser Freude gelesen habe, meine Auffassung durch seine gewichtige Stimme unterstützt.

Es bleibt mir nur noch übrig, das Versehen Chiappelli's auf seinen allgemeinen Ort in einer Topik der Paralogismen zurückzuführen. Zu diesem Zwecke nehmen wir erst eine Analogie. Analog mit Chiappelli's Einwand dürfte man nämlich sagen, Apollo könnte nicht bloss ein Phantasiebild, sondern müsste eine mächtige dämonische Persönlichkeit gewesen sein, da die Griechen ihm Opfer dargebracht, Tempel gebaut, gedankt und ihn um Hülfe gebeten hätten; oder der kleine Bär könne früher nicht dem Pol am Nächsten gestanden haben, da die griechischen Steuermänner sich in der ältesten Zeit nach der *Ursa major* gerichtet hätten. Das Princip für diese Paralogismen ist: eine Sache muss in Wahrheit so beschaffen sein, wie sie von den Menschen aufgefasst wird und auf sie wirkt. Dass dies Princip falsch ist, bezeugt die ganze Geschichte der Naturwissenschaft und der Medicin. Wenn man aber nun umgekehrt eine Sache richtig versteht, so bleibt die Aufgabe, auch zu zeigen, wie es möglich war, dass sie so oder so aufgefasst wurde und wirkte. Da findet sich denn recht häufig, dass nicht das Wesen der Sache, sondern nur ein begleitendes Moment in's Auge fiel und wirkte. Nimmt man z. B. den Mond, so wirkte auf die Völker nicht die richtige astronomische Erkenntniss seiner Natur und Bewegung, sondern bloss die perspectivischen begleitenden Erscheinungen, die er darbietet und die man phantastisch symbolisirend deutete, wie dies besonders die indische, aber auch die ägyptische und griechische Mythologie an den Tag legt. Wie wir aber nicht an den Fluch des Dakscha wegen der Rohini glauben und nicht annehmen, Soma werde nur halbmonatlich durch das Bad in der Saraswati von seiner Schwindsucht geheilt, obgleich dieser hübsche Mythus den Phasen des Mondes angepasst ist: so haben wir auch keine Veranlassung, mit Chiappelli die Auffassungen, welche Plato bei den Kirchenvätern und vielen Neueren gefunden, für massgebend zu halten, um danach die wirkliche Lehre Plato's festzustellen. Vielmehr

ihrer eigenen Wissenschaft fehlt. Als ich vor dreissig Jahren die Naturwissenschaften und die grossen neueren Philosophen zu studiren anfing und gleichzeitig unter Trendelenburg's Leitung mich in Aristoteles vertiefte und aus

---

genügt es zu zeigen, dass sich aus dem Bedürfniss der Auffassenden einerseits und den Platonischen orthodoxen Mythen andererseits ganz natürlich die Missverständnisse entwickeln mussten, die einer exacten Interpretation der Platonischen Dialektik in den Weg traten.

So eben wird mir noch in der Deutschen Literaturzeitung (1882, 20. Mai, S. 707) eine Recension von Zeller über Chiappelli und Véra gezeigt. Ich sehe daraus, dass Zeller das Werk Chiappelli's „der Beachtung der deutschen Fachgenossen" empfiehlt. Er meint eben, Chiappelli trete mir „an allen Hauptpunkten" entgegen und weiche nur „bei manchen Punkten" und „im Einzelnen" von ihm (Zeller) ab. Ich schliesse mich dieser Empfehlung gern an, da ich sehe und gesehen habe, dass Chiappelli „an allen Hauptpunkten" die Ideen, welche ich über Plato's Philosophie ausgesprochen habe, anerkennt, wie er (z. B. S. 271) die Tendenz zum Pantheismus bei Plato einräumt *(concetto monistico dell' Universo)* und von der Unsterblichkeitslehre sagt, sie stehe in offenem Widerspruche mit den Platonischen Principien und es finde sich in der ganzen alten Philosophie kein bestimmter Begriff des Individuums und der Persönlichkeit *(dovemo riconoscere col Teichmüller ch'essa* (die Unsterblichkeitslehre) *sta in aperto disaccordo coi principii filosofici, l'universalità della idea, e l'indeterminatezza della materia, e che nel Platonismo, come in tutta la filosofia antica non si trova una precisa nozione dell' individuo e della personalità).* Mehr als dies verlange ich nicht.

Wenn Chiappelli aber im Interesse einer angeblich „historischen" Auffassung, Unentschlossenheiten, Widersprüche und Zweifel bei Plato findet *(irresolutezze, contradizioni, incertezze),* so ist dies der Punkt, wo er sich allerdings mit der früher herrschenden, durch das Compendium von Zeller vertretenen Auffassung berührt, obgleich auch diese seine Charakteristik der den systematischen Principien angeblich entgegenstehenden Lehre Plato's schon beweist, dass wir in den Zweifeln und Widersprüchen nicht den starken dialektischen Geist Plato's, sondern gewissermassen nur seine *partie faible* vor uns hätten. Allein es fehlt viel daran, dass ich dieser Hervorhebung von Widersprüchen von Seiten Chiappelli's entgegentreten sollte; ich betone vielmehr mit Nachdruck: Plato lehrte ohne Zweifel die Unsterblichkeit der Seele und wünschte dringend, Glauben zu finden, und verlangte von den Philosophen, diesen Glauben zu unterstützen. Nur kann ich darin keinen Widerspruch Plato's gegen seine pantheistische Weltauffassung und seine Leugnung individueller Principien finden, da Plato uns den Schlüssel in die Hand gegeben hat, um dergleichen scheinbar verschlossene dunkle Tiefen seines Geistes aufzuthun und an's Licht zu

besonderer Sympathie Plato mir zu eigen machte, so erkannte ich sehr bald, dass die ganze moderne Philosophie nur ein immer nach den vermehrten positiven empirischen Kenntnissen und nach dem Zeitgeschmacke zugestutztes Abbild des antiken Urbildes sei. Desshalb versuchte ich zuerst

---

ziehen. Zeller wie Chiappelli mussten nämlich bei ihrer Auffassung Plato's zu solchen immerhin erstaunlichen und Plato's philosophische Kraft in unseren Augen tief herabsetzenden Widersprüchen kommen, weil sie einen der wichtigsten Grundgedanken Plato's nicht beachteten und als Interpretationsprincip benutzten, ich meine den Gegensatz zwischen Dialektik und Orthodoxie. Wenn Zeller zu der Einsicht gekommen wäre, dass man Philosophen philosophisch erklären muss, so würde er wohl nicht umhin gekonnt haben zu bemerken, dass schon von der Zeit der Sophisten an die mythologische Ueberlieferung allegorisch behandelt wurde, wie z. B. in dem Herakles des Prodikos. Er hätte dann nach meiner Methode historisch diese Gedankenrichtung verfolgen müssen und würde gefunden haben, wie diese allegorische Interpretation im vierten Jahrhundert blühte und wie sie sich methodisch fortpflanzte und wie z. B. bei Philo und Origenes und den Kirchenvätern die pneumatische, psychische und somatische Interpretation unterschieden wurde. Diese Unterscheidungen sind auch nicht aus der Luft gefallen, sondern gehen auf Plato's Sinnlichkeit, Meinung (δόξα) und Vernunft zurück. Zeller würde, wenn er diese Zusammenhänge beachtete, erkennen, dass er selber nur als Psychiker über Plato urtheilt und also das herrschaftliche Element in Plato's System herabziehen muss. Plato unterschied eine Fassung der Wahrheit, wie sie in der Form der Meinung und des Glaubens (δόξα, πίστις) die Gesellschaft beseelen muss, von der speculativen Dialektik, welche nur den besten und auserwählten Naturen zugänglich ist. Die orthodoxe Wahrheit, zu welcher z. B. die Unsterblichkeit der Seele gehört, ist nur ein allegorischer Ausdruck für die dialektische Wahrheit, als welche die Ewigkeit der Idee und unsere zeitliche Unsterblichkeit durch Erkenntniss der Idee gilt. Das muss man verstehen können, wenn man Plato's Lehren nicht zu einem Haufen von Widersprüchen nach Zeller's Manier kunstlos zusammenschaufeln will. Es ist recht nützlich, den Nerv der kritischen Stimmung Zeller's blos zu legen und *ad oculos* zu demonstriren. Zeller fordert also gegen Véra und indirect gegen mich, es sollten nicht „einzelne Bestimmungen ohne Rücksicht auf die Beschränkung und Ergänzung, die sie durch andere, ebenso wesentliche, erfahren, in ihre äussersten Consequenzen verfolgt werden". Das ist gut bemerkt und ich fordere ebendasselbe; nur führe ich die Forderung anders aus als Zeller. Denn indem Zeller die Bestimmung der Unsterblichkeit „beschränkt und ergänzt", muss er finden, dass die ganze sinnliche Seite der Seele nicht mit in die Unsterblichkeit abgeführt wird, und so wird ihm die Seele ein bischen unsterblich und

die antike Philosophie in volles Licht zu heben und namentlich das Verhältniss des Aristoteles zu Plato in's Reine zu bringen. Die Resultate dieser Arbeiten zeigten mir nun die alte granitne Strasse, auf der die Kirchenväter wandelten, und die unveränderlich zugehauenen Bausteine, mit denen sie die Dogmatik, wie die Modernen ihre speculativen Systeme bauten. Erst nachdem mir so die moderne Philosophie bis in ihre letzten Wurzeln historisch durchsichtig geworden war, glaubte ich meine eigenen, bisher nur in den Vorlesungen dargelegten Forschungen zur Mittheilung bringen zu dürfen.

---

ein bischen sterblich. So macht es Zeller bei allen Begriffen. Er glaubt, historisch correct zu interpretiren, wenn er allen philosophischen Geist bei Plato abtödtet, nach dem Typus: „diese Figur heisst zwar bei Plato offenbar dreieckig; aber an andern Stellen wird sie doch auch ein bischen viereckig genannt." Nach meiner Methode werden solche angebliche „Einschränkungen und Ergänzungen" auch beachtet und gesammelt, aber nicht zu einem Widerspruche verarbeitet, wie bei Zeller, sondern es wird der Sinn und Grund der scheinbaren Widersprüche studirt, und dann findet man, dass es bei Plato eine speculative und eine orthodoxe Lehre giebt, woraus sich dann auch naturgemäss später der Gegensatz zwischen Gnosis und Pistis und der Kampf zwischen beiden Auffassungen entwickelt hat. Es kann desshalb nicht zweifelhaft sein, ob die Zeller'sche Methode der viereckigen Dreiecke den Charakter der Wissenschaft hat, oder die meinige, welche die Widersprüche ebenso sieht, aber sie ihrem Grunde und Sinne nach auflöst und durch die Geschichte den gefundenen Zusammenhang verificirt.

Wenn Zeller endlich bei dieser Gelegenheit die Akademien von Neapel und Florenz, die mir die Ehre erwiesen hatten, sich mit meiner Erklärung Plato's zu beschäftigen, daran erinnert, dass in Deutschland „die überwältigende Mehrheit der Fachgenossen" meine Theorie und Methode mit Entschiedenheit ablehne, so ist das ein Kunstgriff, um die Schwäche seiner Stellung zu verhüllen. Denn wer wird ihm glauben, dass er, da sich nur ein Paar Stimmen geäussert haben, die Meinung „der überwältigenden Mehrheit der Fachgenossen" kenne. Die wissenschaftliche Arbeit verlangt etwas mehr Zeit und Geduld, als Zeller für seine Statistik braucht. Fanden doch erst jetzt meine Untersuchungen über Anaximander bei Diels und bei dem französischen Gelehrten Tannery Beachtung, Eingang und Fortsetzung; über meinen Heraklit im zweiten Bande der neuen Studien zur Geschichte

Es gereichte mir daher zur Freude, dass die feineren Naturen unter den Zeitgenossen in meinen historischen Arbeiten auch das speculative Interesse würdigten; denn ich liess mich zwar nie verleiten, von den heute grade herrschenden Ueberzeugungen aus, wie das den Meisten für philosophisch gilt, über die antike Plunderkammer abzuurtheilen, sondern versuchte vielmehr die modernen Auffassungsweisen zu vergessen und ganz mit den alten Griechen zu fühlen und zu forschen, um nichts Fremdes in ihre Denkweise hineinzutragen; aber ich betonte in dem Alterthümlichen immer das Punctum saliens, welches auch noch heute in allen den lebendigen philosophischen Systemen pulsirt und welches trotz aller Metamorphosen das immer gleiche und unsterbliche

---

der Begriffe ist noch kein Laut hörbar geworden; warum soll man nicht warten, bis die Fachgenossen das Neue kennen zu lernen Zeit finden? Es braucht doch Gottlob! nicht Jeder ein solcher Thersites zu sein, wie der bekannte kurzsichtige und vorlaute Referent der Jahresberichte. Chiappelli ist der erste Gelehrte, der in umfassender Weise meine Platonischen Arbeiten prüfte und die Preisfrage der Akademie in Florenz beantwortete. Die Akademien werden sich auch nicht leicht durch Zeller's angebliche Statistik einschüchtern lassen, da sie aus Gelehrten bestehen, die durch eigene wissenschaftliche Arbeit ihre Stellung besitzen und nicht gewöhnt sind, sich ihre Ueberzeugungen durch Hörensagen von auswärts importiren zu lassen. Es gelingt Zeller daher wohl nur bei wenigen, die Schwäche seiner Stellung durch dieses angebliche Majoritätsvotum zu maskiren; denn wer giebt bei wissenschaftlichen Fragen etwas auf das Urtheil der Majorität. Machtfragen werden so entschieden; wissenschaftliche aber nur durch Gründe. Wer die Gründe und Zusammenhänge einer Sache erkennt, dem gilt „die überwältigende Mehrheit" Zeller's etwa für so gefährlich, wie ein Heer ohne Waffen und Lebensmittel. Der Cultus der Majorität ist in der Wissenschaft nicht so recht anständig; er ist aber freilich unvermeidlich bei unselbständigen Köpfen, welche über die Wahrheit nicht selbst urtheilen können, und ich finde es nicht recht fein, dies bei andern vorauszusetzen. Zeller's Princip, „der überwältigenden Mehrheit" sich zu unterwerfen, nimmt sich daher seltsam aus, wenn man es so ungenirt ausgesprochen findet und sich erinnert, wie Zeller zur Zeit der Herrschaft Hegel's dieser Fahne folgte und nachher, als der Positivismus Mode wurde, zu dem neuen Herren überging.

Leben des speculativen Gedankens anzeigt. Diese Methode verbürgt für den feineren Kenner das speculative Interesse historischer Arbeiten und liefert eine Geschichte der Begriffe.

Was nun die hier dargebotene neue Grundlegung der Metaphysik betrifft, so beabsichtigte ich ursprünglich, das ganze System vollständig drucken zu lassen. Die Spuren davon wird man noch in einigen Verweisungen auf spätere Capitel finden, die zum Ganzen gehören. Allein ich liess mich durch die buchhändlerischen Gesichtspunkte überzeugen und legte vorläufig die grössere Masse der Arbeit bei Seite, damit in einem handlicheren Buche zuerst die blosse Grundlegung erscheinen könnte. Dies hat einige Mängel herbeigeführt, die nur durch die zukünftigen Publicationen ergänzt werden können. So z. B. musste ich die Theorie der Dialektik weglassen, so fehlt hier der Beweis für die von Lotze bestrittene Intensität der Vorstellungen, die Theorie des Bewusstseins, die Entwickelung des Begriffs der Continuität u. s. w. Diejenigen aber, die mir schon befreundet sind und die, deren Sympathie ich etwa durch diese Schrift gewinne, werden mir diese durch äussere Nothwendigkeit gebotenen Mängel verzeihen; die Verfasser grösserer Werke werden zugleich aus eigener Erfahrung die Schwierigkeit würdigen, einen Theil des Ganzen ohne Verweisung auf die Zusammenhänge abzurunden.

Das Interesse an der Metaphysik.

Während Werke der Poesie und Redekunst sofort den Leser fesseln können durch das angenehme Spiel der Einbildungskraft und durch die das Gemüth in Mitleidenschaft ziehenden Motive aus der moralischen Welt, so malt der Metaphysiker, wie Hegel

mit Recht sagt, Grau in Grau, da er nur das ganz Abstracte der Begriffe auf der Palette hat. Genuss am reinen Denken zu finden ist aber nur den „goldenen“ Naturen Plato's eigen. Um desshalb auch einen etwas grösseren Kreis von Lesern anziehen zu können, haben die Philosophen zwei Mittel angewendet. Das Eine besteht in der Anknüpfung der Speculation an brennende Fragen. Wenn z. B. die Philosophie allein oder mit Hülfe der Naturwissenschaften gegen die Kirche Sturm macht und das Christenthum für abgelebt erklärt, oder umgekehrt das Christenthum, wie dies Kant und Hegel versuchen, durch den Nachweis der Unzulänglichkeit der Vernunft oder der Uebereinstimmung mit speculativer Vernunft zu stützen verspricht, so werden dadurch eine Menge Leser sogleich festgehalten. Ich habe auf dieses Reizmittel verzichtet, weil die Philosophie, mit welchen der herrschenden Leidenschaften sie sich auch verbinden möge, immer an dem Adel ihres herrschaftlichen Berufes verliert. Sie will eben Niemandem dienen; alle aber mögen sie benutzen. Wer desshalb zu den höher Gebildeten gehört, der wird die traurige Lage der Philosophie unserer Tage kennen, bei dem Bankerott aller Systeme von selbst mit Interesse jeden Versuch einer neuen Grundlegung der Philosophie willkommen heissen und die Stellung derselben zu seinem besonderen Interessenkreise in's Auge fassen. Den einzigen sittlichen Reiz, den die Philosophie nicht verschmähen kann, weil er ihre Geburtsstätte bildet, ist die Liebe zur Erkenntniss und die Freude an der Wahrheit. Diesem muss Genugthuung werden durch ungeschminkte Beurtheilung aller Standpunkte, unbekümmert um den Zeitgeschmack, der jetzt nach der Art

der alten Aegypter abgelebte Dinge, wie die Mumie Kant's, in den Hallen der Lebendigen aufzustellen und zu beräuchern liebt.

Ein zweites gebräuchliches Mittel, der Philosophie ein weiteres Interesse zu verschaffen, besteht in dem Stil. Nun ist es ja freilich wahr, dass die schwerverständliche Kanzleisprache, deren sich viele bedienen, keine Kraft und Tiefe des Gedankens, sondern blosse Dyspepsie anzeigt; allein es ist die Frage, ob z. B. die Eleganz der Form, welche Lotze's Mikrokosmos vor Allem auszeichnet, nachahmungswerth sei. Denn es liegt zu viel Bestechendes in der Schönheit der Rede, von welcher jede Spur des Ursprungs und der Arbeit verwischt ist. Schon der Zwang, der in anmuthiger Weise durch den Rhythmus der Worte und Perioden ausgeübt wird, verleitet den Leser, seine eigenen Gedanken und Einwände zu unterdrücken und zu vertagen, bis er sanft gleitend von einem Problem zu einem andern fortgeschoben ist, ohne die Uebergänge zu bemerken und für seine stillen Fragen Luft zu bekommen. Wenn Schelling (Philosophie und Religion, 1804, S. IV) aber erklärte, es sei das „Gespräch jene höhere Form, die einzige nach unserer Meynung, welche die bis zur Selbstständigkeit ausgebildete Philosophie in einem unabhängigen und freyen Geiste annehmen kann", so genügt es zu constatiren, dass er weder in dieser, noch in allen späteren Schriften jene höhere Form angewendet hat. Die Ironie der Folgesätze, die aus seinem obigen Grundsatze und diesem Untersatze der Thatsachen sich ergeben, wollen wir ihm schenken. Der Dialog kann zwar schöner und auch im wirklichen Leben zuweilen erfreulicher sein, als die von Aristoteles

zuerst gefundene und seitdem für die Wissenschaft gültig gewordene Form der Abhandlung; aber er gelang doch selbst seinem Schöpfer Plato nur in wenigen unerreichten Mustern und wurde der Natur der Sache nach meistens zum Monolog, wie in den schönsten Stellen bei Augustin zum Gebet. Ich habe auch einmal die Form des Dialogs versucht („Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel von Immanuel Kant“), aber nur für einen polemischen Zweck, für welchen sie immer empfehlungswerth bleibt, um die Oede der blossen Widerlegung durch Humor zu beleben und dem Auge, welches die abstracten Linien der Argumente schwerer erkennt, in der ganzen Persönlichkeit ein grösseres und bunteres Gesichtsfeld zu geben, auf welchem die Fregatten der Lehrsätze ihre Breitseiten als Ziel darbieten. Für den Aufbau eines Lehrgebäudes aber schien mir nur die Form der Abhandlung geeignet. Da jedoch auch innerhalb dieser Stilgattung die mannigfaltigsten Formen möglich sind, so schien es mir am Gerathensten, einfach und natürlich die Gedankenbewegung abzuspiegeln, durch welche in der Werkstatt der Seele die Begriffe und Lehrsätze sich herausbildeten, weil der Reiz der Redekunst die Phantasie und das Gemüth als Bundesgenossen herbeiruft, um dadurch unmerklich die Widerstandskraft des Verstandes im Leser abzuschwächen, während die ungeschminkte Dialektik in ihrer Deutlichkeit und Einfachheit allein auf die Kraft der Wahrheit baut. Die Wahrheit des philosophischen Gedankens hat aber ihren Werth und ihre Macht in sich selbst und bedarf keines Zaubers und keiner Bundesgenossen.

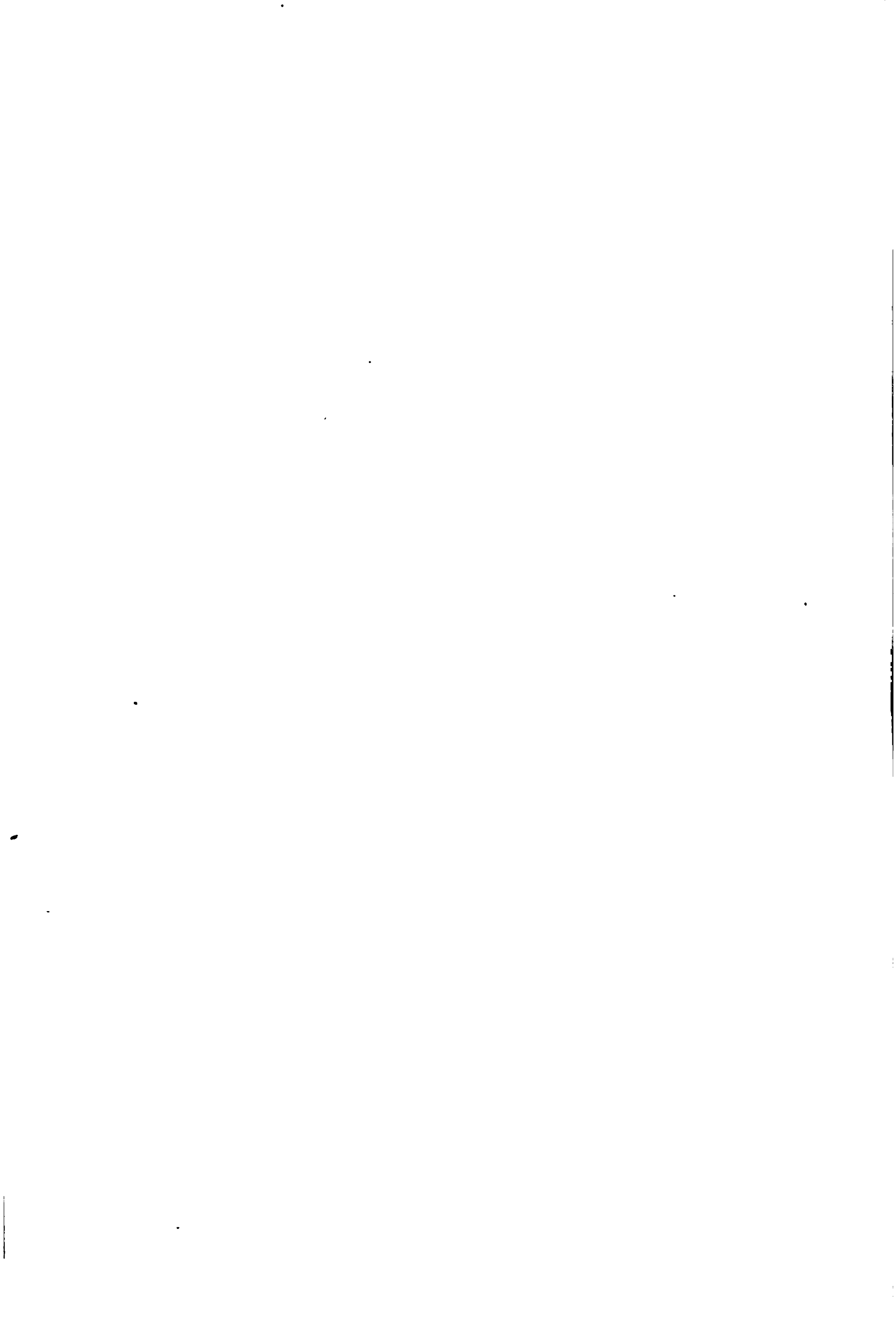
Dorpat, Mai 1882.

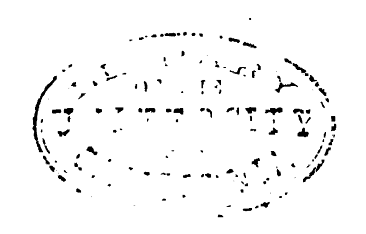
Inhalt.

Erstes Buch.

Die wirkliche Welt.

Ontologie.





Erstes Capitel.

Einleitung.

§ 1. Der Begriff des Seins bisher vernachlässigt.

Jede einzelne Wissenschaft setzt ein Seiendes voraus, das sie als ihr Object zu erforschen sucht; keine aber erörtert die Frage, wesshalb doch ihrem vorausgesetzten Gegenstande das Sein zukomme und was unter diesem Sein verstanden werden solle. Mithin bleibt für die Metaphysik, als Wissenschaft von den Principien, die Aufgabe, über den Begriff des Seins und die Methode, wie wir denselben gewinnen, Rechenschaft zu geben.

Diese Aufgabe ist zugleich die erste der Metaphysik; denn alles, was sie noch zu lehren hat, gilt nur als etwas am Sein, z. B. Quantität, Qualität, Zweck u. s. w., und es würde jeder Gegenstand der Lehre verschwinden, wenn das Sein demselben nicht Halt und Anknüpfung gewährte. Auch die Erkenntnisslehre kann sich ohne den Begriff des Seins nicht vollziehen, da die Erkenntniss selbst schon etwas ist und Seiendes zum Gegenstande hat. Wer nichts, d. h. nichts Seiendes, erkennt, der besitzt keine Erkenntniss, und wenn Erkennen nicht etwas wäre, d. h. wenn es dergleichen nicht gäbe, so fiele jede Erkenntnisslehre fort. Also ist das Sein der Anfang aller metaphysischen Besinnung.

Nun sollte man meinen, der Begriff des Seins wäre der am Besten untersuchte in der ganzen Metaphysik, weil er doch an Wichtigkeit alle andern Fragen übertrifft; allein weit gefehlt! denn das, was von allen vorausgesetzt werden muss, gilt auch stillschweigend schon als ausgemacht und man bekümmert sich nicht weiter darum. Mir will daher scheinen, als wäre das Sein die am Meisten vernachlässigte Frage in der Metaphysik, und dies ist der Grund, wesshalb eine Untersuchung desselben zu

einer neuen Philosophie führen kann. Um diese allgemeine Nachlässigkeit bei der Grundlegung der Metaphysik zu veranschaulichen, will ich die bemerkenswerthesten Beispiele aus der Geschichte der Philosophie anführen.

Xenophanes.

Der erste Metaphysiker war, wie ich in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe zeigte, Xenophanes. Dieser verwunderte sich über die Vergänglichkeit der Dinge und erklärte sie desshalb für Schein, während Sein nur dem Ewigen, das nicht entsteht und vergeht, zukäme. Er untersuchte aber gar nicht, wesshalb er doch vom Ewigen das Sein prädicirte. Um dies zu dürfen, musste er doch vorher schon wissen, was das Sein wäre, wie man wissen muss, was eine Ellipse ist, wenn man die Erdbahn elliptisch nennt. Es konnte sich ihm also nur um eine Namengebung handeln, wenn er den Begriff des Ewigen mit dem Namen des Seins bezeichnete; allein dann hätte er ja nicht zwei Namen für dieselbe Sache nöthig gehabt. Der Fehler des Xenophanes bestand in der Nachlässigkeit, nicht zu fragen, wie wir überhaupt auf den Namen und Begriff des Seins kommen. Desshalb stellte er seltsam dem Sein den Schein gegenüber, ohne zu bemerken, dass der Schein doch auch etwas ist. Wäre der Schein nicht, so dürfte und könnte man davon gar nicht sprechen. Also treten nun das Sein und der Schein bloss als zwei Arten des Seins hervor; d. h. es giebt Seiendes und Scheinendes, und mithin ist das Sein selbst, welches beidem zukommt, nicht untersucht.

Die meisten andern der älteren griechischen Philosophen waren noch viel nachlässiger als der Vater der eleatischen Schule. Sie begnügten sich damit, das Feuer, die Luft oder die Atome u. dergl. als das Seiende zu bezeichnen, ohne im Entferntesten zu spüren, wie seltsam es sei, etwas zu definiren, und doch das als Subject oder Prädicat der Definition eingeführte Sein selbst nicht vorher als Problem zu untersuchen.

Plato.

Klüger als alle andern Griechen erkannte Plato, dass nicht bloss das Constante und Ewige, welches sich uns in den Ideen (τὰ ὄντα) darstellt, sein könne, sondern dass auch dem Schein und mithin dem Nichtseienden ein Sein zukommen müsse. Er definirte daher das Seiende als das aus Idee und Unbegrenztem Gemischte, welches thun und leiden kann. Durch das Moment der Unbegrenztheit kommt dem Seienden Veränderlichkeit, Entstehen und

Vergehen, unbestimmte Vielheit und Einzelheit zu, kurz alles, was aus dem Nichtsein stammt; durch das Moment des Idealen aber Zahl und Form und Qualität und Ewigkeit und Einheit und Allgemeinheit, kurz alles, was aus dem sogenannten wahrhaften Sein stammt. Aber Plato untersuchte doch auch nicht, woher wir überhaupt auf den Begriff des Seins kommen, sondern nahm unbefangen, wie die übrigen Griechen, den Begriff als im Bewusstsein gegeben an und verwendete ihn stillschweigend, so geschickt sich dies ohne jene speculative Analyse machen liess.

Aristoteles.

Viel gröber und populärer war das Verfahren des Aristoteles, der sich darüber klar wurde, dass die Begriffe aus dem gegebenen Bewusstsein abgehoben werden müssten, und der desshalb ausdrücklich die Sprache zu Grunde legte. Seine Erklärungen fussen alle auf dem Sprachgebrauch. „Wir nennen“ (λέγομεν), „man nennt“ (λέγεται): das sind die letzten Quellen seiner Begriffsbestimmung des Seienden. Darum wurden der einzelne Mensch in Haut und Knochen, der Ochs und das Pferd die Typen für das, was er unter Substanz und Sein verstand. Selbst der liebe Gott musste sich nach diesem Vorbild formen lassen und wurde zu einem Einzelwesen neben den andern Wesen.

Cartesius und Spinoza.

Cartesius fing glänzend damit an, Alles für zweifelhaft zu erklären und von vorn zu untersuchen, als wenn noch nichts feststände. Allein kaum hatte er das Problem gestellt, so folgerte er schon wieder, dass ich, der Zweifelnde, bin, als wenn er schon wüsste, was das Sein wäre, und es so ohne Weiteres prädiciren könnte.

Auf diesen Fehler haben ihn schon seine gelehrten Zeitgenossen aufmerksam gemacht; denn wir sehen, dass er auf solche Vorwürfe replicirt (Recherche de la vérité par la lumière naturelle p. 458 Oeuvres ed. Prevost). Was antwortet aber Des Cartes? „Ich glaube, sagt er, dass niemals jemand so dumm gewesen ist, um erst lernen zu müssen, was Existenz ist, bevor er schliessen und behaupten konnte, dass er existire.“ Und Eudoxe fordert in diesem Dialoge den ungebildeten Bauer Poliandre auf zu erklären, ob er etwa jemals nicht gewusst habe, was Zweifel, Existenz und Gedanke sei (Ibid. p. 459). Man sieht hieraus auf's Klarste, dass sich Des Cartes niemals Rechenschaft über diese Begriffe gegeben hat, dass er sie vielmehr ganz so gebraucht, wie sie jeder in seinem Bewusstsein vorfindet. Dass nun ein solcher

kritikloser Gebrauch der wichtigsten Grundbegriffe schlimmere Folgen nach sich ziehen musste, als wenn man etwa bloss unsere ordinären Vorstellungen vom Licht und von den Farben, die auch jeder kennt, für die Naturwissenschaft blind voraussetzen wollte: das zeigt sich in der Art, wie Des Cartes die Welt nach seinem Zweifel wieder aufbaut: denn er nimmt z. B. den mathematischen Raum als ausser uns existirend an, glaubt an die materiellen Körper als an wirkliche Substanzen u. dergl. Kurz Des Cartes hatte keinen Begriff vom Sein. Ebenso tappte sein Schüler Spinoza in dieser Frage ganz wie im Dunklen. Nur mit Erstaunen kann man bemerken, wie er die von den Alten ererbte Definition von der Substanz als vorauszusetzendes Datum unbesehen annimmt, ohne sich der *ignoratio elenchi* bewusst zu werden, welcher er dabei unterliegt: denn „das was in sich ist“ fordert doch schon eine vorhergehende Definition und Eintheilung des Seins, da das „In-sich-sein“ schon als Art dem „Sein in einem Anderen“ gegenüber tritt. Spinoza ist desshalb kaum ein grosser Philosoph zu nennen, da er wie die Scholastiker mit fertigen Dogmen anfängt, nur dass er diese ausschliesslich von dem antiken Markte und nicht nebenbei auch noch aus der Offenbarung bezieht.

Leibniz.

Mit Bewunderung wird man dagegen die feinen und immer originellen Gedanken Leibnizens verfolgen; doch leider ging dieser von Demokrit aus und bildete sich daher seine Monaden durch Theilung der objectiv gegebenen Körper, wodurch er die Quelle des Begriffs des Seins verfehlen musste. Er ist zwar am tiefsten von allen früheren Philosophen vorgedrungen, doch war sein Nachdenken zu sehr von den Interessen seiner Zeit geleitet, die uns heute kühl lassen. So finden wir denn auch bei ihm leider keine Untersuchung darüber, wie wir eigentlich auf den Begriff des Seins kommen; er weiss alles Mögliche über die verschiedenen Arten des Seienden und die Art ihres Zusammenseins zu sagen, ohne doch die Methode anzugeben, nach der wir uns auf das Sein selbst besinnen können.

Kant.

Kant aber, der jetzt angestaunte Meister der Positivisten, wird uns doch wohl den erwünschten Bescheid ertheilen. Ach! leider ist auch dieser unbefangen an der Frage vorbeigegangen. Er weiss vom Sein der Dinge „an sich“ und „für uns“ zu sprechen, verbietet über jenes zu philosophiren, zeigt wie dieses durch Anwendung der

Kategorien auf die Anschauungen erkannt werde, und vergisst sich darüber zu verwundern, dass er über diese Arten des Seins verfügen zu können glaubt, ohne das Sein selbst zu verstehen und ohne die Nothwendigkeit einer solchen Erkenntniss zu bemerken, wie wenn einer Metallgeld und Papiergeld richtig verwenden könnte, ohne zu wissen, was Geld und was der Zweck und Sinn dieses Tauschmittels ist.

Fichte.

Gern würde ich nun ein Enkomium auf Fichte schreiben, der das Ich zum Mittelpunkt der Philosophie machte; allein dieser tapfere Mann war leider zu ungelehrt und nahm seine Gedankenwege daher zu unfrei aus den wenigen Anregungen, die er besonders von Kant und Spinoza empfangen hatte. Als energischer Charakter hatte er besondern Geschmack an der Commandodoctrin der Kantischen praktischen Vernunft gefunden. Statt dieses ohne jede psychologische Analyse aus dem populären Bewusstsein aufgegriffene Befehlen zu kritisiren, glaubte er darin den Weg zum „Sein an sich“ richtig errathen zu haben und liess nun das arme Ich sich durch allerlei Handlungen zum Sein aufraffen. Das Setzen und Sich-setzen, das Handeln und Thathandeln wurde nun der Ursprung des Seins. Dass es komisch sei, das Sein entstehen zu lassen durch eine Ursache, welcher das Sein noch nicht zukommt und die also überhaupt nicht ist, das kam dem streng gebietenden Manne nicht in den Sinn; denn es schien ihm alles „todt“ zu sein, wenn nicht gehandelt und commandirt würde. Allein er unterlag dem Fluche, der aller Willkür vom Schicksal bestimmt ist, er musste schliesslich das kurzsichtig Uebergangene, das dem Befehl Nichtgehorchende und vor der Handlung Vorhandene noch nachträglich aufnehmen und, sei es wie es sei, irgendwie als seiend anerkennen. So erwarb er sich denn noch ein „todtes“ und ein „halbtodtes“ Sein und adoptirte diese Wechselbälge zur Vermehrung seiner metaphysischen Familie.

Herbart.

Von Schelling und Schopenhauer braucht wohl nicht die Rede zu sein, wenn man die selbständigen und strengeren Philosophen durchnimmt. Herbart aber verdient grosse Beachtung, weil er viele neue und fruchtbare Gedanken in die wissenschaftliche Forschung eingeführt hat. Leider hat er die Ontologie vom unrechten Ende angefasst und, statt mit der Psychologie zu beginnen, besser zu thun geglaubt, wenn er erst wie Aristoteles den Sprachgebrauch

zum Richter über das nähme, was wir für seiend halten. Da kam er nun nach Fichte's Vorbild auf allerhand Setzungen und glaubte nach dem Sprachgebrauch eine richtige Beschreibung davon geben zu können, wann wir etwas absolut setzen, d. h. es für seiend erklären. Nach rascher Feststellung des Sprachgebrauchs, dem er sich blind unterwirft, verfügt er dann glücklich über das Prädicat des Seins und theilt es hier aus und versagt es dort, jenachdem sich ihm die Objecte als tauglich darstellen, um als real gelten zu können. Der ganz falsch analysirte Sprachgebrauch trug ihm aber schlimme Früchte, saure ungeniessbare Holzäpfel, weil ihnen der schlechte Boden der Ableitung und der Mangel an Licht und Wärme keine Veredelung zu theil werden lassen konnte. Seine Realen wurden nichts Besseres als metaphysische Billardkugeln, steinhart und unempfindlich und ohne alle innere Anlage zu einer höheren Entwickelung und Reife. Begreiflicher Weise hielt sich Herbart denn auch lieber an das viel vernünftigere „Geschehen“ und liess das absurde Sein unbekümmert stehen, ohne jedoch zu erklären, wie etwas innerlich oder äusserlich „geschehen“ könnte, wenn das Geschehen nicht „wäre“, d. h. wenn demselben nicht auch ein Sein zukäme. Er merkte daher gar nicht, dass ihm stillschweigend das Sein über das von ihm eigentlich so genannte Sein der absoluten Position hinauswuchs und dass er ganz vergessen hatte, dies allgemeinere Sein auch zu erklären. Da Herbart nun überhaupt der Mathematik seine Geistesrichtung verdankt und diese ihre Sätze nicht organisch nach einem innern Zweck entwickelt, sondern stossweise und zufällig diesen oder jenen neuen Lehrsatz findet, so nahm er diese zufälligen Ansichten und diese fragmentarischen Anläufe in seine Philosophie auf und redete desshalb viel vom „Gelten“ und „Geschehen“ und „Realen“, ohne sich darum zu bekümmern, wie sich diese verschiedenen Gebiete im „Sein“ accommodiren könnten.

So bleibt uns nur Hegel und Lotze noch übrig.

Hegel.

Allein von Hegel soll hier vorläufig nur gemeldet werden, dass er wie Plato alles und jedes für seiend erklärte und desshalb nur Stufen und Arten des Seienden annahm, das Sein selbst aber völlig unerörtert liess. Ja, die Uebereinstimmung mit Plato ist so durchgreifend, dass er auch das Nichts zum Sein rechnet. Sollte man sich nun wundern, wie denn das Nichts mit dem Sein identisch werden könnte, so

antwortet er eigentlich nur im Volkston: „Disse Geschicht ist lögenhaft to vertellen, Jungens, aver wahr mutt se doch sien, anners kunn man se jo nich vertellen;“ denn er erzählt uns bloss, dass wir allerlei Werden und Veränderung in der Welt vorzustellen pflegen und dass wir, weil es ohne Nichtsein keine Veränderung giebt, also auch das Nichts als seiend anerkennen. Was wir aber unter Sein und Nichts und ihrer Identität zu denken hätten, das glaubt er nicht nöthig zu haben herauszugeben; statt der Begriffe gelten ihm die Vorstellungen, wie sie naturalistisch in uns erwachsen und blind im Sprachgebrauch aufgegriffen werden, deren „lügenhaften“ Widerspruch Hegel vollkommen einsieht und dennoch grade als den specifischen Charakter des Seins und der Wahrheit festhält.

Lotze.

Lotze's hervorragende Bedeutung für die neuere Philosophie lag grade in der Unbefangenheit, mit der er die Probleme, ohne den Staub der Jahrhunderte aufzuwirbeln, behandelte, und nun ging auch er, nachdem er früher individuelle metaphysische Principien, wie Leibniz und Herbart, gesucht hatte, in seiner neuen Metaphysik zu Plato über und erklärte sich für die Realität der Zeit und des Nichts.*) Das Sein als „in Beziehung stehen“ wurde ihm nun zu dem Platonischen „Thun und Leiden“ und die Existenz und Nichtexistenz der Dinge zu dem Spiel der Platonischen Weltseele mit ihren Drahtpuppen, die keinen Punkt selbständigen Seins mehr übrig behalten. Gegen Lotze ist daher einzuwenden, was auch gegen Hegel und Plato zu sagen war; denn die Vorstellung des „Geltens“, die er in Herbartischer Weise neben dem Sein noch stehen liess, konnte von ihm metaphysisch nicht erklärt werden, sondern blieb ihm eine blosse Thatsache.**)

---

*) Ich verstehe unter Plato's Lehre, die so verschiedene Auffassungen erfahren hat, natürlich immer diejenige Auffassung, die ich in den „Studien zur Geschichte der Begriffe“ als die richtige nachzuweisen suchte. Wie hoch ich die Ehre schätzte, dass Lotze in den Götting. gelehrten Anzeigen, St. 15, 1876, sich zu meiner Methode und ihren Resultaten bekannte, ebensosehr verwunderte ich mich (vergl. meine „Literarische Fehden im 4. Jahrhundert vor Chr.“, S. 247), dass er Platon's Gründen nachgab und seine eigene Metaphysik platonisch umarbeitete.

**) In meinem Buche über „Die praktische Vernunft bei Aristoteles“ (cf. index sub voc. gelten = εἶναι) führte ich dieses Gelten auf die Meinung (δοκεῖ) zurück. Ich kann desshalb dem interessant durchgeführten Versuche von Achelis (Zeitschr. für Phil. u. phil. Kritik v. Fichte u.

§ 2. Die lexikographische Methode ist für die Philosophie unbrauchbar.

Wenn wir den Begriff des Seins bestimmen wollen, so liegt uns am Nächsten immer die Sprache, und Viele glauben, dann schon mit ihrer Aufgabe fertig zu sein, wenn sie die Bedeutungen, welche mit den zugehörigen Wörtern verknüpft werden, sich vor Augen gestellt haben. Demgemäss suchen sie nach dem Vorbilde des Aristoteles zuerst die Gegensätze auf, die hier z. B. als Schein oder Werden oder Tod oder Verwesen dem Sein gegenüber treten. Dadurch wird ihnen die Vorstellung, die sich von andern Vorstellungen abscheidet, schon bestimmter. Dann verfolgen sie das Wort in seinen Flexionen, wie es adjectivisch, adverbial, verbal oder substantivisch vorkommt, und in den synonymen Formen, die zum Theil auch aus verschiedenen Sprachen entlehnt sind, wie man z. B., um den Begriff des Seins zu bestimmen, die zugehörigen Wörter sammelt, als: es giebt, war, sein werden, Wesen, Substanz, Wirklichkeit, Existenz, reell u. s. w. Endlich verfolgen sie den Gebrauch der Redenden, wann man das Wort anwendet und worauf man es anwendet, z. B. wenn man sagt: es giebt einen Gott, er hat es wirklich gethan, oder das Wesen einer Sache suchen im Gegensatz zur Erscheinung und zum Schein u. dergl. Allein auf diesem immerhin lehrreichen und unverwerflichen Wege erfahren wir doch nur, was das Volk dachte oder denkt, wenn es die zugehörigen Wörter gebraucht. Es handelt sich also dabei nur um Lexikographie und nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Begriffs selbst. Denn auf diesem Wege kann man auch feststellen, was ein Centaur oder eine Hexe ist und wer Apollo war und wie die berüchtigte Seeschlange aussieht. Diesen von Aristoteles genauer entworfenen, warm

Ulrici, 79. Band, 1. H., S. 90—103), die Divergenz zwischen meiner und Zeller's Auffassung Plato's zu erklären, nicht eher zustimmen, als bis der Begriff des „Geltens“ metaphysisch verstanden ist. Hätte Plato diesen Begriff übersehen und Lotze denselben in's Reine gebracht, so liesse sich allerdings darüber verhandeln, ob die Platonische Ideenlehre nicht von diesem Gesichtspunkte aus zu deuten sei. Da Plato aber das „Gelten“ (δοκεῖ) sehr wohl kannte und es von dem Sein und Geschehen unterschied, so muss der Grund der Platonischen Lehre und ihrer Fehler anderswo gesucht werden.

empfohlenen und fast ausschliesslich befolgten Weg lassen wir desshalb bei Seite.

Da aber dieser Gebrauch, bei der Begriffsbestimmung auf die Sprache zurückzugehen, fast allgemein üblich ist: so möchte es vielleicht nützlich sein, ein für alle Mal darüber in's Reine zu kommen, wie man sich wissenschaftlich dazu verhalten soll. Denn grade in der berühmtesten modernen Philosophie, in der Hegel'schen, hat man den ausschweifendsten Gebrauch von solchem lexikographischen Denken gemacht, so dass es sich lohnt, die Frage genau zu erörtern.

Zu diesem Zwecke müssen wir die Wurzelbedeutung der Wörter von dem späteren Sprachgebrauch unterscheiden. In der Wurzel des Wortes und ihrem Sinne liegt die eigentliche Sprachschöpfung. Wenn wir nun glauben könnten, die Sprache wäre den Menschen von Gott im Paradiese gelehrt, so müssten wir freilich annehmen, dass in der Wurzelbedeutung der Begriff und das Wesen der Dinge am Sichersten und Besten erkannt werden könnte. Allein daran fehlt viel; denn man nimmt jetzt mit Recht allgemein an, dass die Sprachschöpfung auf eine sehr frühe Zeit zurückführe, wo also die noch wenig entwickelten Menschen unmöglich eine tiefe Erkenntniss von der Natur der Dinge haben konnten. Ich schliesse desshalb a priori, dass in den Sprachwurzeln immer nur irgend eine für das Bewusstsein der Sprachenstifter auffallende und damals wesentliche Beziehung der Sache angedeutet sei, die für uns jenachdem jetzt auch ganz unwesentlich geworden sein kann.

Die inductive Betrachtung bezeugt die Richtigkeit dieser Vermuthung. Nehmen wir z. B. die Etymologie der für Jedermann wichtigen Wörter „*Πίστις*“ (Glauben) und „Wissen“, wie sie Leo Meyer, der hervorragende Sprachforscher, gegeben hat. („Ueber Glauben und Wissen.“ Dorpat, Mattiesen, 1876.) Das Wort *Πίστις* (Glauben) und das lateinische *fides* führte er überzeugend auf die Bedeutung „fest“, „Festigkeit“ zurück. Diese Eigenschaft besitzt aber auch das Tau und die eiserne Kette, die doch mit dem Glauben nichts zu thun haben. Dass der Glaube in erster Linie eine Gesinnung sei, kann man unmöglich aus der Etymologie erfahren. Man kann darum von der Wurzelbedeutung wohl einen Gebrauch machen, muss aber erst klüger sein als die Sprache, um ihre Andeutungen passend zu verwenden. Das Wort „Wissen“ führt Leo Meyer auf „gesehen

haben", also „sehen" (*videre*) zurück. Allein es bedarf keiner weiteren Umstände, um zu zeigen, dass das Wissen auch Unsichtbares umfasst und dass Sehen oder gesehen haben kein Wissen ist. Gemeint ist also ursprünglich nur die Gewissheit und Klarheit, die dem Wissen zukommt und bei rohen Menschen nur durch's Sehen erreicht wird. „Tochter" (θυγάτηρ) soll nach der freilich bestrittenen Etymologie des berühmten Max Müller „Melkerin" bedeuten, weil im alt-arischen Haushalte die Ziegen und Kühe zu melken das Amt der Töchter war; nach andern Etymologen bedeutet das Wort „Säugerin". Können wir aus jener unwesentlichen oder aus dieser zwar wesentlichen, aber uns mit den Thieren auf gleiche Stufe stellenden Beziehung die Idee der Tochter gewinnen und den Unterrichtsplan unserer Töchterschulen ableiten? Wenn wir mit Weigand „Seele" mit gothisch *seivan* in Verbindung bringen und auf „Bewegung" kommen, ist dadurch auch nur entfernt das Wesen der Seele erklärt? Das richtige Verständniss der Etymologie ist demnach nützlich, weil sie zeigt, welche Eigenschaft oder Wirkung und Beziehung einer Sache die erste Aufmerksamkeit der Namengebenden erregte, aber sie ist, wie gesagt, nur nützlich für solche, die klüger als die Sprache ihre Andeutungen begreifen und am rechten Platze verwerthen.

Wollte man nun zweitens zur Sprache auch den durch die Jahrhunderte entstandenen Sprachgebrauch rechnen, so müsste man natürlich die ganze Litteratur und also auch die ganze gelehrte Arbeit der Wissenschaften hinzunehmen, die auf den Sinn und Gebrauch der Wörter den entscheidendsten Einfluss gehabt hat. Allein dann hiesse die Forderung, bei der Begriffsbestimmung auf die Sprache zurückzugehen, ebensoviel als überhaupt die herrschenden Meinungen und die Ansichten der Gelehrten zu berücksichtigen bei der Forschung, und dies ist ja noch nie bestritten worden. Dadurch wäre aber die Sprache um die abergläubische Autorität gebracht, die sie für Viele noch besitzt.

Wir sahen also, wie die Etymologie mit der Erforschung der Begriffe nicht zusammenfällt. Man kann einen Begriff vollständig verstehen, ohne von der Etymologie des zugehörigen Wortes eine Ahnung zu haben, und man kann die Etymologie überzeugend enträthseln, ohne des Begriffs mächtig zu werden. Die Erforschung der Begriffe ist von der Sprachwissenschaft unabhängig.

Sprache und Denken setzen die Vernunft voraus.

Allein wenn wir uns gar nicht darum bekümmern wollten, was die Sprache mit einem Worte bezeichnet, so könnte es vorkommen, dass man unter Dreieck auch einmal eine Figur verstände, deren Mittelpunkt von allen Punkten des Umfangs gleich weit absteht. Wir halten uns desshalb immer an einen gewissen, irgendwie als Norm zu Grunde liegenden Sinn in den Worten und wissen daher z. B. wohl, dass wir bei dem Worte *Πίστις* (Glauben) nicht bloss an den Begriff der Festigkeit zu denken haben, sondern es steht uns im Stillen immer die wohlbekannte Gesinnung vor Augen, obwohl wir in dem Worte nicht diese selbst, sondern nur Eine von ihren Eigenschaften ausgedrückt haben. Wir sehen uns desshalb genöthigt, in Uebereinstimmung mit der Sprache zu bleiben und die Ellipsen ihrer Bezeichnungen zu ergänzen, damit überhaupt eine Bezeichnung der Gedanken und ein Verkehr unter den Denkenden möglich sei. Andrerseits wird trotz dieser massgebenden Stellung der Sprache unserem Denken volle Freiheit gelassen, die Begriffe unabhängig von der Etymologie zu bestimmen und möglicher Weise solche Definitionen zu finden, die kaum noch einen Berührungspunkt mit dem Worte haben. Diese entgegengesetzten Forderungen, nämlich die Autorität der Sprache und die Souveränität des Denkens, lassen sich nur dann ausgleichen, wenn man voraussetzt, es sei das Wort der Sprache nur eine unvollkommene Andeutung von einem Gedanken, den man im Sinne habe und der durch die Natur der Dinge und der Vernunft fest und nothwendig gegründet, doch nicht so leicht sich selber klar werde und zum Begriff komme. Also nehmen wir an, wir wüssten und erkännten gewissermassen schon die Sache, ehe wir doch im Stande sind zu sagen, was wir meinten. Dass sich dies nun wirklich so verhält, zeigen die Redeweisen der Leute, wenn sie belehrt worden sind: „ja, das meinte ich eigentlich“, „das wollte ich sagen“, während sie doch thatsächlich etwas anderes gesagt hatten. Wem ein Name entfallen ist, der kann häufig dennoch mit Sicherheit angeben, dass viele von Einhelfenden vorgebrachte Namen nicht die richtigen sind, dass aber nun der ihm zuletzt eingefallene oder der zuletzt ausgesprochene der richtige und von ihm gemeinte Name sei. Hier wusste man also nicht das Richtige und wusste es doch zugleich. Wie ein solcher Vorgang aber möglich ist, nachdem man die eigentliche Erkenntniss schon einmal gehabt hat,

so ist es auch thatsächlich, dass wir selbst beim ersten wissenschaftlichen Erkennen und Forschen das Ziel gewissermassen schon kennen, ehe es dem Bewusstsein in der Form des Begriffs deutlich wird. Dies lässt sich nicht anders erklären, als dass wirklich in der Natur unserer Vernunft der Begriff der Sache irgendwie schon unbewusst vorhanden sein muss; denn wie bei der Wiedererinnerung der unbewusst gewordene Name dennoch wirkt und die falschen Namen abweist, so wirkt auch beim Forschen die noch unbewusste Vernunftform und leitet unbemerkt das Denken. Es ist darum sehr bewunderungswürdig, dass schon Plato das Erkennen als Wiedererinnern auffasste. Die Formen, die nach seiner Lehre immer sich selbst gleich in dem Wesen der Vernunft stehen und vor aller eigentlichen Erkenntniss unbewusst von uns besessen werden, nannte er Ideen.

Ausserdem aber muss das Denken auch durch seine eigene Natur zu bestimmten Wegen genöthigt werden, die auf diese Ideen als auf ihre Ziele hinführen. Denn wenn das Denken nicht gewissermassen organisirt und von vornherein nach einem inneren Plan gestaltet wäre, so würden wir unmöglich die Ziele oder die Wahrheit finden können. Wären die Gedanken wie die Tropfen im Meere, so könnten wir beliebig von jedem Gedanken nach allen Seiten fortgehen, ohne dass wir zu bestimmten Wegen genöthigt wären, da sich kein Tropfen von dem andern unterscheidet und keiner in sich ein Zeichen enthält, jetzt hierhin und nicht dorthin weiterzuschreiten. Wir könnten also z. B. eine Figur, die wir als dreieckig gedacht haben, dann auch als rund oder quadratisch uns vorstellen und der Dichter könnte auch Faust als Gretchen handeln und sprechen lassen u. s. w. Es wäre auch kein Ziel der Wissenschaft da und selbst wenn wir ein solches erreicht hätten, könnten wir auf keine Weise erkennen, dass wir es erreicht haben. Wenn die Gedanken aber verschieden und bezüglich sind, wie die Gewebetheile eines Organismus, so liegt in ihnen selbst ein Grund der Richtung, da jeder Theil mit andern Theilen in Beziehung steht und auf sie hinweist. So führt den Denkenden z. B. von der Blutzelle ein Weg zur Lymphe, zu dem Magen, zur Mundhöhle, ein andrer zu allen Geweben, die das Blut aufnehmen und sich assimiliren. Es muss daher in dem Denken selbst liegen, dass wir zu ganz bestimmten Wegen der Erkenntniss genöthigt werden, die schliesslich auf feste Ziele führen, wie das Netz der Landstrassen

und Eisenbahnen, die alle zu bestimmten Städten als Endpunkten und Knotenpunkten führen, in denen die Wege ihr Ziel finden.

Wenn wir desswegen die Leitung der Sprache verschmähen, weil wir glauben, dass in dem Worte nur eine Andeutung und oft eine unwesentliche liege über die Idee der Sache selbst, so können wir uns doch beim Philosophiren und Forschen nur darum selbst vertrauen, weil wir überzeugt sind, dass die Vernunft im Stillen und sich selber unbewusst die Wahrheit schon besitzt und wir uns nur mit Plato an sie erinnern müssen und sie entdecken können, da sie sich durch die ganze festbestimmte Ordnung des Denkens schon selbstbezeugt und unbewusst die Gedankenbewegung zu dem richtigen Ziele leitet.

Gegensatz gegen den Positivismus.

Um uns aber den Sinn und Werth dieser Platonischen Lehre von der Vernunft noch deutlicher zu machen, thun wir gut, einen Blick auf die entgegengesetzte Lehrmeinung zu werfen. Die Annahmen, welche sich bei den Menschen als Antworten auf wissenschaftliche Fragen in Curs finden, sind zwar alle mehr oder weniger verständig; die einfältigste Annahme in Bezug auf unsere Frage hier besteht aber darin, dass die Vernunft von Haus aus leer und inhaltlos sei und dass keine Idee uns unbewusst beim Denken leite, sondern dass erst die Ablesung des Gemeinsamen in den Reihen von anschaulichen einzelnen Bildern uns den Begriff und die Idee und die Vernunft erschaffe, so dass wir selber durch unsere Sinneswahrnehmungen und Denkoperationen die Schöpfer der Vernunft wären. Dies ist die Annahme der Sensualisten und Positivisten, welche nach Cicero's Ausdruck die Plebejer unter den Philosophen sind. Sie meinen, man brauche doch nur hinzublicken auf die Vielheit der gegebenen Beispiele, um das Allgemeine als den Begriff davon abzuheben. Um z. B. den Begriff der Gleichheit und Ungleichheit zu finden, brauche man nur hinzublicken etwa auf ein Pferd und ein anderes Pferd und dann auf ein Pferd und einen Hund. Sofort wisse man, was gleich und ungleich sei. Sie merken eben gar nicht, weil sie überhaupt vom Denken nicht viel halten, dass in den Beispielen das angebliche Allgemeine, die Gleichheit, gar nicht vorkommt und desshalb davon auch gar nicht abgehoben oder abstrahirt werden kann; denn Gleichheit z. B. ist kein Theil der Pferde, weder das Auge noch der Schwanz. Wenn wir desshalb von Gleichheit reden, so ist ein absolut neuer Begriff

gesetzt, der weder in der Vorstellung der Pferde, noch in der des Hundes liegt. Dies Neue gehört der Vernunft und wird von dem Denken gefunden und wiedererkannt.

Da wir nun lange schon, ehe uns die Ideen wissenschaftlich klar geworden sind, davon Gebrauch machen und sie von der Sprache angedeutet finden, so nehmen wir lieber mit Plato vorläufig an, sie wohnten von Haus aus in der Vernunft, leiteten uns unbewusst und kämen bei dem jedesmaligen Denken nur zur Erinnerung oder zum Bewusstsein, irgendwie durch eine Reizung von Seiten der gegebenen Beispiele hervorgelockt. Wie dies näher zu erklären sei, das verschieben wir auf eine spätere Untersuchung: uns genügt hier diese ganz allgemeine Annahme.

Zweites Capitel.

Topik der Idee des Seins.

---

§ 1. Die Eintheilung der Erkenntnisselemente.

In unserem Bewusstsein finden wir das complicirte Bild der Welt mit allen sich darüber ergiessenden Meinungen und Ansichten schon fertig vor, wenn wir anfangen zu philosophiren. Diesem unvermeidlichen Producte unserer Einbildungs- und Denkkraft müssen wir daher zuerst mit Des Cartes Valet sagen und die Aufgabe übernehmen, für alle die complicirten Formen des Bewusstseins das Abece oder die Elemente zu suchen. Da wir nun glücklicher Weise nicht die ersten sind, die sich hiermit beschäftigen, so können wir kurz sein und brauchen nur das hervorzuheben, was sich uns als ein neues Resultat der Forschung darbietet.

Es soll uns also das ganze Gewebe des gewöhnlichen Bewusstseins nach den Regeln der Skepsis aufgelöst und alles in seine elementären Bestandtheile zerfallen sein. Da sich nun das Bewusstsein der Welt durch Association, Verschmelzung und Denken gebildet hatte, so muss unsere Erkenntniss und Meinung von der Welt nothwendig zerfallen in Beziehungspunkte und Beziehungsformen. Wenn wir nun den Begriff des Seins suchen und nicht rathlos in den verschiedenen Gebieten des Erkennens umherirren wollen, müssen wir zuerst diejenigen Gebiete aussondern, in denen wir sicher sein können, ihn nicht anzutreffen. Zu einem solchen Urtheil sind wir aber nicht befähigt, ohne die Natur der Erkenntnisselemente genau in's Auge gefasst zu haben. Desshalb ist unsere nächste Aufgabe die Charakteristik der Erkenntnisselemente.

1. Die Beziehungspunkte.

Beachten wir also zunächst die Beziehungspunkte, auf welche hinblickend der Denkende zu Gesichtspunkten kommt und Formen und ganze

Zusammenhänge bildet, so zeigen sich sofort drei verschiedene Gebiete, die alle den gemeinsamen Charakter haben, blosses unmittelbares, beziehungsloses Bewusstsein zu sein. Wir können sie aus den Beziehungseinheiten, in denen sie sich vorfinden, leicht ausscheiden mit logischer Chemie, wie die Elemente aus einem Salz. Nehmen wir ein einfaches Beziehungsganzes, z. B. das Urtheil „ich sehe ein grünes Feld, ich höre sanfte Musik“ u. dergl., so brauchen wir nur die Beziehungsformen zu eliminiren, also den Artikel „ein“, die Gegenstandsvorstellung „Feld, Musik“ und die grammatischen Flexionen, um drei Gebiete einfacher Beziehungspunkte übrig zu behalten. 1) In dem „Ich“ haben wir das unmittelbare singuläre Selbstbewusstsein, das aus keiner andern einfacheren Vorstellung zusammengesetzt werden kann; 2) in dem „sehen“, „hören“ das Bewusstsein unserer Thätigkeiten oder Zustände; 3) in dem „grün“ und „sanft“ die Empfindungen und Gefühle. Nichts von diesen kann erschlossen oder sonst irgendwie vermittelt werden, sondern es ist beziehungsloses, einfaches Bewusstsein.

Von den beiden ersten Gebieten werden wir noch viel reden; denn sie sind in der bisherigen Psychologie, Erkenntnisstheorie und Metaphysik arg vernachlässigt, wenn nicht gradezu übersehen. Hier möge es vorläufig genügen, ihren logischen Ort angegeben zu haben. Das dritte Gebiet kann wieder in zwei Gruppen zerlegt werden, die hier nur nach einem *Proprium* provisorisch zu definiren sind. Die eine Gruppe gehört den sogenannten äusseren Sinnen an, deren Inhalt wir unbefangen sofort auf vorausgesetzte äussere Gegenstände projiciren; die andere dem sogenannten inneren Sinne, dessen Inhalt ebenso unbefangen auf ein ohne Skepsis angenommenes Ich bezogen und niemals auf äussere Dinge projicirt wird. In beiden Fällen ist aber die Projection, möge sie auf die äusseren Dinge oder auf das Ich fallen, eine spätere Errungenschaft und hat mit der unmittelbaren Empfindung und ihrer uns bewusst werdenden Eigenthümlichkeit nichts zu thun, so dass man sie ohne Weiteres wegdenken kann, ohne dem Empfindungsinhalt irgend welchen Abbruch zu thun. Wir mögen die Empfindung des Braunen auf ein Pferd beziehen, oder als eine Hallucination betrachten, die Empfindung selbst ändert sich dadurch nicht und geht nicht etwa dadurch in die Empfindung des Rothen oder Grünen über. Ebenso bleibt das Gefühl der Schaam, der Angst, der Lust u. s. w.

ganz unabhängig von allen Erklärungsversuchen und ist uns seinem Inhalt nach bekannt, wenn wir diese Gefühle gehabt haben, und auch die Beziehung auf die begleitenden Umstände, welche das Gefühl auslösten, ist nur für die Auslösung und Definition des Gefühls wesentlich, für das Gefühl selbst unwesentlich.

2. Die Beziehungsformen.

Wir kommen nun zu dem Gebiete der Beziehungsformen. Hier wiederholt sich in eigenthümlicher Weise die Dreitheilung des ersten Gebietes. Es zeigt sich nämlich, dass die ersten drei Bewusstseinsinhalte, wenn wir zu andern Vorstellungen mit der Zeit übergehen, nicht überhaupt verschwinden und auch nicht, obwohl sie an sich als beziehungslos erscheinen, einer Beziehung untereinander unfähig sind; sie erleiden vielmehr, wenn man den bildlichen Ausdruck von Locke brauchen will, eine Reflexion und ändern ihre Richtung und ihren Ort, indem sie miteinander zusammentreffen. Darum finden wir sie auch von Haus aus gar nicht isolirt vor, sondern müssen sie erst aus ihren Verbindungen ausscheiden, um sie kennen zu lernen. Wir wollen nun diese Verbindungen, die bald psychologische Association und Verschmelzung, bald Reflexion genannt wurden, unsererseits einfacher und abstracter bloss Beziehung nennen. Bei dieser Beziehung ereignet es sich aber, dass der ganze Vorgang und sein Resultat wieder unmittelbar bewusst werden. Darum müssen sich auch wieder drei Gebiete ergeben, die wir, da die früheren Bewusstseinsinhalte gewissermassen als Material der Beziehung darin vorkommen, Beziehungsformen nennen können. Um vorläufig an einem Bilde die Sache zu veranschaulichen, stellen wir uns als Material einen Pfeil und Bogen vor. Die Beziehung sei der Gebrauch zum Schiessen. Nun wird sowohl das Resultat der ganzen Beziehung in dem mit lebendiger Kraft fortfliegenden Pfeil bewusst, als auch die einzelnen Acte der Beziehung, das Auflegen des Pfeils auf die Sehne und das Anspannen der Sehne und des Bogens, als auch endlich der Zusammenhang und die Einheit des ganzen Vorgangs nach seinen Acten und seinem Resultat. 1) Das Bewusstsein des Resultats wollen wir in Hinblick auf das beziehungslose Material, welches bei der Beziehung angeschaut wird, Anschauung oder perspectivisches Bild nennen. So haben wir z. B. ein Thier, eine Blume, ein Wort, einen Accord als eine Beziehungsform im Bewusstsein, ohne dass

die Blume bloss als Aggregat von Farbenflecken, das Wort als blosser Haufen von Buchstaben, der Accord als einzelne Töne nebeneinander empfunden würden, da vielmehr die Trennung der perspectivischen Anschauung in ihr elementäres Material Mühe kostet und wir grade nur von dem Resultat der Beziehung ein einheitliches Bewusstsein haben. 2) Zweitens aber gewinnen wir auch ein unmittelbares Bewusstsein von den Arten des Beziehens selbst und dieses bildet uns nun die sogenannten Ideen oder Formen, die wir also mit dem Wissen um das Auflegen des Pfeils und das Anspannen der Sehne vergleichen können. So wird uns unmittelbar die Verschiedenheit, Gleichheit, Zweck, Mittel, Ursache, Thun, Leiden und dergleichen bewusst. 3) Endlich können wir auch die Beziehung aller dieser Elemente unter einander wieder bemerken und dieses nennen wir denken; dadurch wird nichts einzeln für sich vorgestellt, sondern eine Beziehung selbst wird mit einer andern Beziehung und mit dem Bezogenen verglichen und das Ganze einheitlich zusammengeschaut in Begriffen, was wir auch die intellectuale Intuition nennen können.

Dialektischer Charakter des Denkens.

Um hier, wo die Erkenntnisstheorie überhaupt nur kurz berührt werden soll, gleich die Annahme zu beseitigen, als könnten die Denkformen irgendwie auf die beziehungslosen Elemente der ersten Stufe zurückgeführt werden, wollen wir an ein einfaches Urtheil erinnern. Es sei z. B. gedacht und gesagt: „Grün und Blau ist verschieden.“ Nun sind uns die Farben durch die sinnliche Empfindung gegeben; die Idee der Verschiedenheit aber ist nichts Sinnliches, sondern ein Gesichtspunkt, sofern ich darunter nicht die Eine, auch nicht die andere Farbe empfinde oder vorstelle, sondern mir der Beziehung der beiden Acte des Empfindens bewusst werde. Vergleichen wir damit die beiden Acte des Empfindens, wenn wir Grün und wieder Grün empfinden, so stehen diese in anderer Beziehung zu einander und wir werden uns in diesem letzteren Falle der Einerleiheit, im ersteren Falle der Verschiedenheit bewusst. Wir können diese Ideen nicht nach Belieben bilden, ebensowenig wie wir Farben- und Ton-Empfindungen willkürlich erschaffen können. Wie diese in der Sinnlichkeit unter gewissen Bedingungen auftauchen, so kommen uns die Ideen der Vernunft bei unseren Beziehungsacten zum Bewusstsein.

Nun sind die Beziehungspunkte selbst beziehungslos und können daher auch isolirt bewusst werden. Wir können z. B. frieren, ohne zugleich heiss zu sein und ohne an Schnee und Wind zu denken; wir können uns schämen, ohne zugleich stolz zu sein; wir können lachen, ohne zugleich zu weinen; können das Schöne empfinden, ohne von dem Hässlichen unangenehm berührt zu werden u. s. w. Aber die Ideen sind ihrer Natur nach bezüglich und wir können die Gleichheit nicht ohne Ungleichheit denken, das Schöne nicht ohne das Hässliche, die Idee der Lust nicht ohne die des Schmerzes, das Grade nicht ohne das Krumme, Gott nicht ohne Welt. Sein nicht ohne Nichtsein und Beziehung nicht ohne Beziehungslosigkeit oder Absolutheit.

Wollten wir jetzt mit Kant die herkömmlichen Ausdrücke Materie und Form in Gebrauch nehmen, um damit die Beziehungspunkte und die Gesichtspunkte zu bezeichnen, so stände nichts im Wege, nur müsste man erst die herkömmlichen Nebengedanken ablösen. 1) Da nämlich diese Ausdrücke aus der Aristotelischen Philosophie entlehnt sind, so tragen sie auch einen dogmatischen Typus an sich. wie denn die Alten meinten. die Materie und Form unmittelbar an einem sinnlich gegebenen Ding an sich unterscheiden zu können. 2) Wenn wir aber auch mit dem kritischen Kant diesen Dogmatismus abstreifen, so bleibt doch der Nebengedanke zu beseitigen, als wäre, wie bei Kant, unter Materie nur das Sinnliche zu verstehen, während ja das singulär gegebene Selbstbewusstsein, das Bewusstsein unserer Acte und das Gebiet des inneren Sinnes, also die Gefühle, auf gleicher Stufe mit der sogenannten Sinnlichkeit stehen. 3) Endlich ist auch noch die Trennung der Seelenvermögen, wie sie sich bei Kant findet, von unseren Termini zu verneinen. Denn Materie und Form entspringen nicht als Receptivität und Spontaneität oder Sinnlichkeit und Verstand an verschiedenen Oertern und von verschiedenen Vermögen, die erst Communicationswege suchen müssten, sondern sie sind in allen ihren Arten und Stufen nichts anderes als unser einiges Bewusstsein, in welchem wir nur nicht tumultuarisch alles durch einander mengen, sondern die angezeigten Unterschiede hervorheben.

Wenn wir die tradirten Termini von diesen Nebengedanken befreien, dann können wir wohl unter materialer und formaler Erkenntniss die Beziehungspunkte und die Gesichtspunkte

verstehen. Bei dem Ausdruck „Beziehung“ zeigt sich aber deutlicher der dialektische Charakter des Denkens: denn Materie und Form haben als Bauholz oder Modell etwas Hölzernes und Starres an sich, während das Denken die spröde Isolirung der Elemente durch Beziehung aller auf einander vermittelt. Desshalb können wir dem Denken nach seinem dialektischen Charakter alle andern Erkenntnisselemente gegenüberstellen, da sie durch das Denken sich einander gleichsam anreden und antworten und mit einander verkehren, wie in einem zusammenhängenden Gespräch. Das Denken lässt nichts isolirt; die Beziehungsformen der Anschauungsbilder löst es in die Empfindungen und die begleitenden Gefühle und Thätigkeiten auf und stellt dann die Gemeinschaft und Beziehung wieder her; die Ideen bringt es durch ihre Beziehung auf einander zum Bewusstsein und zu Begriffen und verfolgt sie in ihrer Verknüpfung mit den Anschauungen in allen Urtheilen und Schlüssen; endlich bezieht es allen Bewusstseinsinhalt auf das Selbstbewusstsein, da das Ich sieht und hört und fühlt und wirkt und vorstellt und denkt. Denn wenn auch die sinnlichen Empfindungen von dem unreifen Bewusstsein sofort einem fremden Object angehängt werden, das scheinbar in der „Anschauung“ gegenwärtig ist, so nimmt das Denken beides doch in das Ich zurück, welches allein Sinnesempfindungen haben kann und welches die Meinung von einem Object in sich trägt. Das Denken ist daher dialektisch, sofern es nichts beziehungslos lässt und alle Beziehungen zur Einheit verknüpft.

Gegensatz zu Kant und Hegel.

Ich brauche wohl kaum zu sagen, dass durch das von uns hier gewonnene Kriterium eine ganz neue Auffassung erreicht ist, von der z. B. Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft nichts weiss. Denn für ihn sind auch die Denkformen oder Kategorien starr aussereinander, wie die im äusseren und inneren Sinne gegebenen Empfindungen, oder wie die in der Anschauung gegebenen sogenannten Gegenstände der Natur zu sein scheinen, die sich wie Baum und Pferd einander fremd gegenüberstehen.

Wir fanden aber in jeder Kategorie den Weg zu einer andern. Die Kategorien sind uns desshalb alle dialektisch, aber nicht wie bei Hegel, so dass sie in einander übergingen und sich selbst aufhöben. Denn bei Hegel steckt die Negativität in jeder und so hebt sie sich als unwahr auf

und geht zu einer andern als ihrer Wahrheit über, die sich wieder aufhebt u. s. w., wodurch also das ganze System sich selbst widerlegt. Denn wenn die Kategorien Hegel's auch im Kreise wieder am Ende in sich zurücklaufen, so ist doch dadurch das Ganze nur die perennirende Lüge, und die Wahrheit desselben ist, dass es die Lüge ist oder der lebendige und verewigte Selbstwiderspruch. Nach unserer Auffassung aber geht keine Kategorie in die andere über, hat in sich aber die Beziehung auf eine andere, die also mit ihr zugleich als wahr gesetzt ist, wie der Begriff des Vaters nur gesetzt ist zugleich mit dem des Sohnes und niemals der eine ohne den andern; keiner von beiden aber ist mit dem andern dasselbe oder geht in ihn über. Alle Kategorien zusammen bilden desshalb eine innerliche Einheit, ein System, eine von allen Seiten bezeugte ewige Wahrheit, die im Denken lebendig ist.

Wenn die Beziehungen nun verwickelte sind, so müssen wir sie analytisch behandeln, d. h. sie nach den einfachen Beziehungspunkten zergliedern, ebenso wie wir verwickelte Empfindungen in ihre Elemente zu zerlegen suchen, um sie zu verstehen. Wir könnten aber offenbar über die gegebenen Empfindungen oder Anschauungen gar nicht urtheilen, wenn das Denkende nicht auch das Empfindende wäre. Denn sobald wir, wie Kant, jedes für sich setzen, so hört das Urtheil auf, wie wir nicht verstehen können, was einer sagt, wenn wir es nicht hören. Der Hörende ist mit dem Verstehenden nothwendig eine und dieselbe Person. Wie soll ich zwei Farben für gleich oder verschieden erklären, wenn ich sie nicht beide sehe? Das Denkende muss also auch das Empfindende sein, aber nicht umgekehrt; denn ich kann empfinden ohne darüber zu denken. Es verhält sich dies aber nicht nach Hegel'scher Dialektik so, dass das eine in das andere überginge; denn es geht nichts über, sondern jedes bleibt, was es war, und das andere kommt hinzu und beides ist in Einem, ohne in einander zu verschwinden. Es ist das auch keine Hexerei, sondern eine Thatsache, die jeder in sich feststellen kann. Es wird auch nicht Eins der Zahl und der Qualität nach, sondern es ist Vieles der Zahl nach und Verschiedenes der Qualität nach, aber doch dasselbige Sein. Und wir brauchen nicht ein Kantisches Schema, indem wir ein Drittes zwischen beide stellten, das von jedem etwas an sich hätte; denn man verbindet Pferd und Esel nicht dadurch, dass man ein Maulthier

zwischen sie stellt. Also fordern wir eine Einheit für Denken und Empfinden, wie sie in unserer Erfahrung auch thatsächlich gegeben ist. Die genauere Untersuchung dieser wunderbaren Erfahrung erlassen wir uns aber nicht, sondern wollen sie am rechten Orte mit Musse ausführen.

Die nächste Aufgabe.

Wenn wir uns nun an unsere Aufgabe, den Begriff des Seins zu finden, wieder erinnern, so könnte es für selbstverständlich gelten, dass wir die Gebiete der Beziehungspunkte, die sinnlichen Empfindungen, die sogenannten subjectiven Zustände und das ganze Material der Beziehungspunkte, zu eliminiren hätten und das Sein als einen Gesichtspunkt nur der intellectuellen Intuition zuschreiben dürften. Allein so einfach ist die Entscheidung nicht; denn unser Denken ist ja lange vor seiner wissenschaftlichen Stufe schon in Thätigkeit und so ist es natürlich, dass wir alle Beziehungspunkte, wenn wir zu wissenschaftlicher Besonnenheit kommen, schon durch die mannigfaltigsten Gesichtspunkte verknüpft und verwachsen vorfinden. Darum scheiden wir wenigstens wieder die beiden Gebiete, die sich durch Bearbeitung der sinnlichen Empfindungen einerseits und der inneren Zustände andererseits gebildet haben; denn es wird sich zeigen, dass jedes dieser Gebiete den Begriff des Seins usurpirt hat und dass wir erst in den nächsten beiden Paragraphen Illusionen zerstören müssen, ehe wir den wissenschaftlichen Ort dieses Begriffs sicher feststellen können.

§ 2. Das Sein der sogenannten Dinge wird erschlossen.

Wenn wir nun finden wollen, was in der Vernunft der Begriff des Seins bedeute, den wir von Jugend auf schon immer in der Sprache als etwas Selbstverständliches oder als eine gültige und bekannte Bezeichnung gebraucht haben, so zeigt sich gleich, dass die allgemeine Ueberzeugung der Menschen uns keine Aufklärung verschafft. Denn freilich wird man unsere Frage sofort zu beantworten wissen, indem man lachend hinweist auf die sogenannten Dinge, die ja doch vorhanden seien. Dies Haus z. B. ist jetzt da; es wurde vor ein Paar Jahren gebaut; damals „war“ es noch nicht. So zeigt man hin auch auf alles was da

kreucht und fleucht und sagt immer: „dies ist!“ Demgemäss glaubt man in den scheinbar offenkundigsten Beispielen den Begriff selbst zu besitzen.

Allein eine kurze Besinnung genügt, um diesen Sicheren und Genügsamen das Ungenügende und die Unsicherheit ihrer Ueberzeugung klar zu machen. Man braucht sie nur an die vielen Täuschungen zu erinnern. Steht der farbige Bogen da wirklich in der Luft, wo er zu stehen scheint? Und seid Ihr allein so witzig und habt Euch niemals getäuscht und niemals Dinge zu sehen oder zu hören geglaubt, die nicht vorhanden waren? Niemals träumtet Ihr? Niemals bemerktet Ihr, wie der Hund sein Bild im Spiegel anwedelt oder anbellt? Durch diese Fragen wird festgestellt, dass das Sein der Dinge uns nicht von Haus aus gewiss ist, sondern dass wir es erschliessen.*) Es bedarf eines Schlusses, um zu sagen, ich täuschte mich; es bedarf eines Schlusses ebenfalls, um zu sagen, ich täusche mich nicht, dies hier ist wirklich. Dass nun ein solcher Schluss schnell und ganz unbewusst vollzogen wird, ist kein Grund um zu behaupten, es sei eine unmittelbare Erkenntniss; denn beim Lesen sind wir uns auch gar nicht bewusst, die einzelnen Buchstaben und Wörter erst aufzufassen, ehe wir das Wort und den Satz aussprechen können, und doch geschieht dies unvermeidlich; aber nur dann, wenn die Handschrift unleserlich ist, bemerken wir erst unsere bisher unbewusst vollzogene Thätigkeit.

Ist es aber ein Schluss, wenn wir die sogenannten Dinge für seiend erklären, so müssen wir also schon vorher wissen, welche Natur *(terminus medius)* das Seiende *(term. major)* habe, um diesen Begriff den Dingen zusprechen oder absprechen zu können, ebenso wie wir schon recht gut wissen müssen, welche Merkmale dem Antiken oder Cinquecento eigen sind, wenn wir es wagen wollen einen neuen Fund so oder so zu rubriciren.

Da nun wegen der breit offen stehenden Thüren der Sinne unser Bewusstsein immer von dem Tumult der Sinneswahrnehmungen und ihrer Combinationen angefüllt ist, so wird jeder

*) Der Schluss, auf Barbara quadrirt, lautet:
Alles was so und so erscheint *(terminus medius)*, ist wirklich *(major)*;
Diese Erscheinung hier *(minor)* entspricht den angegebenen Bedingungen *(medius)*;
Diese Erscheinung ist wirklich.

Denkende es natürlich finden, dass die grosse Masse der Menschen, die sich über die Begriffe nicht tiefer besinnen kann, die am Häufigsten vorkommenden und am Beständigsten im Bewusstsein bleibenden perspectivischen Anschauungen von den sogenannten äusseren Dingen, d. h. die Beziehungseinheiten des sinnlichen Bewusstseins für das Seiende halten wird. Darum folgt diesem Strome auch der populäre Positivismus: und selbst Gelehrte, die in den Specialfächern der Wissenschaft ausgezeichnet sind, wie z. B. Wundt, lassen sich zu dieser Illusion verleiten.

Es liegt mir fern, die Verdienste Wundt's zu verkennen; sie beruhen aber nicht auf seinen Ansichten über die Metaphysik. Genau genommen könnte seine „Logik“ auch ganz aus dem Spiele bleiben, weil sich darin kein Abschnitt, kein Capitel und kein Paragraph findet, der über den Begriff des Seins handelte. Da er aber S. 7 unter Metaphysik das gewordene, wie unter Logik das werdende Wissen versteht und das Wissen doch auf Wahrheit geht und die Wahrheit den Unterschied dessen, was nicht wirklich ist, von dem, was wir für wirklich und irgendwie seiend erklären, voraussetzt, so kann es nicht fehlen, dass seine Logik auch einen Begriff vom Sein und von der Wirklichkeit irgendwie voraussetzen muss. Dies scheint mir nun der eigentliche Fehler des ganzen Werkes zu sein, dass darin vom Sein und von der Realität und Wirklichkeit bei vielen Gelegenheiten gesprochen wird, ohne dass doch der Ursprung, der Sinn und die Gültigkeit dieser Begriffe untersucht wären. Wollen wir aber sehen, welche Voraussetzung über das Sein bei Wundt vorliegt, so verfolgen wir am Besten das Capitel über „die Gegenstände“ und „über den Substanzbegriff“, weil dort am Häufigsten das Wort „Sein“ und „Realität“ in den Zusammenhang der Gedanken eingeschoben wird.

Wundt's Lehre.

Wenn ich recht verstehe, so nimmt Wundt an (S. 410), „dass unserem Denken ein Gegenstand gegeben sei“, wenn ein Complex von Eigenschaften und Zuständen sich mit einer gewissen Constanz zusammenfände. Es sei zwar (S. 412) kein einziges Ding der Erfahrung in Wirklichkeit beharrend, vielmehr bilde die Vorstellung fortwährender Veränderlichkeit einen niemals fehlenden Bestandtheil des empirischen Dingbegriffs, allein trotz der Verwerfung der „philosophisch gebildeten falschen Einheitsvorstellung“ müsse doch ein „Zusammenhang“ festgehalten werden. So sei ein

„Ding, was im fortwährenden Wechsel der Erscheinungen zusammenhängt“. Die Erscheinungen müssten uns gegeben. d. h. durch den Zwang der Sinneswahrnehmung aufgenöthigt sein; der Zusammenhang müsse in der räumlichen Selbständigkeit des Dinges und der zeitlichen Stetigkeit seiner Veränderungen gesehen werden. Es sei eine „fixe Idee der neueren Zeit“, den Begriff eines unveränderlichen Trägers der Erscheinungen von Anfang an in die Dinge hineinzudenken. Unser Körper sei (S. 415) das „nächste objective Ding“. das wir unterscheiden. Ebenso will er geistige Dinge setzen. die nach der Analogie der äusseren Dinge gebildet würden (S. 418); auch hier aber habe „eine mythologische Vorstellung“ erst ein „Ding an sich“, „einen unbekannten Träger“ hinzugedacht. So falsch nun die absolute Bestimmung des Substanzbegriffs sei (S. 483), so bliebe die relative Bedeutung desselben doch zu Recht bestehen, da hiermit nichts anderes als der Begriff des Dinges gemeint sei. d. h. ein Veränderliches, dessen wechselnde Zustände durch unser Denken in Verbindung mit einander gesetzt werden. Demgemäss müsse man (S. 489) den materiellen Substanzbegriff ergänzen. damit er auch auf die psychischen Vorgänge passe, d. h. man müsse voraussetzen, dass den Substanzelementen eine psychische Qualität zukomme. Dieser Begriff bliebe aber bloss hypothetisch. Da uns endlich (S. 493) „reale Objecte nur als Erfahrungsgegenstände gegeben seien“, so „entscheide die Erfahrung dafür“, dass „die realen Objecte den Gesetzen unserer Anschauung conform sind“, und dass wir also „die Grundeigenschaften des Raumes auf die im Raum gegebenen realen Substanzen übertragen“ sollen.

Summa Summarum will Wundt also unter den wirklichen Substanzen die veränderlichen Dinge verstehen, wie sie uns durch die Sinnlichkeit als räumlich gegeben werden, und diese sollen dann auch noch psychische Eigenschaften zur Vermittelung ihres Zusammenhanges haben. Ihre Einheit bleibt ihm ebenso ungewiss, wie sie ja auch in der Sinnlichkeit nicht feststeht.

Zur Kritik.

Wir haben uns nun zunächst wieder darüber zu verwundern, dass Wundt diese Objecte „reale Objecte“ nennt, ohne uns darüber zu belehren, was er unter Realität und Wirklichkeit verstehe und wie er auf diesen Begriff gekommen sei im Gegensatz etwa zu Schein und Erscheinung. Denn diese Objecte sind doch bloss Vorstellungen

oder Erscheinungen. Ohne den Gegensatz der Realität wissen wir aber nicht, was eine Erscheinung ist, und können daher diesen sogenannten Dingen auch keine Realität zuschreiben.

Daher ist es zweitens auch nicht erlaubt, den Begriff von Gegenständen mit dem von Substanzen zu vertauschen, da unter Substanz immer etwas Reales und Metaphysisches gemeint sein soll, auch nach der Auffassung von Wundt. Wenn wir die Dinge Blume, Ochs, Esel u. s. w. verallgemeineren, so möge meinetwegen der von Wundt analysirte Begriff eines „Gegenstandes“ entstehen; damit ist aber kein Begriff einer Substanz gewonnen; denn der Begriff des Seins liegt nicht in den Erscheinungen, aus denen man den Gegenstand abstrahirt hat. Wenn wir die Anschauungsbilder oder Vorstellungen von Ochs und Kohl noch so sehr verallgemeineren, so erhalten wir nie den Begriff Nahrungsmittel, und wenn wir eine Waare für theuer oder billig erklären, so lässt sich aus diesem Prädicat durch Division auf keine Weise der Begriff Pferd oder Scheere herstellen.

Wir sehen also, dass Wundt's Erkenntnisstheorie unter den in diesem Paragraphen behandelten Paralogismus fällt; denn wenn wir irgendwelche Dinge für seiend erklären, so wollen wir das Nichtsein und den Schein ausschliessen, jenachdem auch das Wesen von der Erscheinung trennen. Wir wählen desshalb zwischen mehreren Prädicaten, von denen keins dem Gegenstand selbst anhängt, sondern wofür der von Wundt namhaft gemachte „Gegenstand“ als „Complex der Eigenschaften und Zustände“ bloss Einen Beziehungspunkt abgiebt, den wir im Vergleich mit einem andern, von Wundt nicht namhaft gemachten Beziehungspunkte nach einem von Wundt gar nicht berücksichtigten Gesichtspunkte so oder so charakterisiren, wie wir ein Pferd oder eine Scheere billig oder theuer nennen im Vergleich mit den anderen Bedürfnissen oder mit früheren Zeiten nach dem Gesichtspunkte des Preises.

Mithin müssen wir mit Bedauern Abschied von einer Erklärungsweise nehmen, die uns den wichtigsten Begriff der Metaphysik zu deuten verspricht und doch auch nicht einmal den wissenschaftlichen Ort des Begriffs trifft, sondern sich in Untersuchungen verliert, die mit der Frage nichts weiter zu thun haben. Nur wenn wir schon längst mit unbewusster Vernunftthätigkeit den Bildern der Sinnlichkeit das Sein zugesprochen

haben, können wir später analytisch diesen Begriff wieder darin vorzufinden glauben. Der Begriff des Seins selbst aber gehört nicht in die sinnliche Sphäre.

§ 3. Das Sein besteht nicht in dem Bewusstsein der seelischen Thätigkeiten.

Versuchen wir daher, einen andern Weg zu finden, indem wir der Leitung folgen, welche die Vernunft durch die Natur des Denkens selbst gewährt. Wir sahen, dass wir den sogenannten Dingen der Aussenwelt, d. h. den Beziehungsformen der Sinnlichkeit, ein Sein nur durch einen Schluss zuerkennen und also das Sein anderswoher kennen gelernt haben müssen. Da nun nach Abzug der Aussenwelt nur unser Ich übrigbleibt, so könnten wir zuerst glauben, das Sein bezeichne uns bloss unsere seelischen Thätigkeiten, deren wir uns bewusst werden und die wir als Summe oder Einheit irgendwie in eine Vorstellung zusammengefasst hätten.

Diese Hypothese hat viel Verführerisches; denn wir werden uns ja auch der Quantität unseres Seins durch die Quantität unserer seelischen Thätigkeit, unseres Fühlens, Wollens, Wirkens und Denkens bewusst. Bei grosser Thätigkeit, reichem Gefühl, starkem Empfinden glaubt man mehr zu sein, als wenn man schwach empfindet und reagirt. Wenn der Reichthum des Seelenlebens durch Krankheit oder Schwäche vermindert wird, glaubt man nichts mehr zu sein oder nur ein Schatten seiner selbst. Auch würde das Sein nach dieser Hypothese die Leblosigkeit verlieren, die den edlen Fichte so erbitterte. Das Sein würde dann lauter Leben und Thätigkeit oder mit Lotze's Ausdruck „sich selbst vollziehende Thätigkeit" sein.

Endlich haben wir auch von den Thätigkeiten unserer Seele ein unmittelbares Bewusstsein; denn es wird uns nicht erst von einem Andern zugeflüstert, sondern wir selbst wissen unmittelbar selbst, wenn wir empfinden, dass und was und wie wir empfinden, und nur wir allein können dies aus erster Hand wissen, während alle Andern es nur aus äusseren Zeichen erschliessen. Darum scheinen wir hier an die rechte und erste Quelle gekommen zu sein, wo der Begriff des Seins herfliesst.

Das wäre nun sehr erwünscht, wenn die Hypothese nur Stand hielte: aber sobald wir den Gedanken etwas straffer anziehen, zeigt sich ihre Haltlosigkeit und zwar aus zwei Gründen. Erstens ist das Sein etwas einiges und sich selbst gleiches: denn so oft wir auch das Sein von einem Gegenstande aussagen, meinen wir immer dasselbe, weil wir sonst mehrere verschiedene Wörter brauchen müssten, um unseren Gedanken genau zu bezeichnen. Die Thätigkeiten und Zustände aber, die uns der innere Sinn aufschliesst, sind wesentlich von einander verschieden, und es ist gar nicht möglich, sie als untereinander gleich und identisch zu denken. Wie könnten wir Weinen und Lachen, Zweifeln und Glauben, Begehren und Verabscheuen als einerlei setzen! Was also ist das Eine und Gleiche darin, das wir im Sinne haben, wenn wir alle die unendlich verschiedenen Arten von seelischen Lebensäusserungen als unser Sein ansprechen wollten?

Ein geübter Logiker wird nun zwar gar nicht in Verlegenheit sein, hierauf zu antworten. Er wird unsere Thätigkeiten und Zustände ebenso leicht unter Gattungen und Classen bringen können, wie die Thiere und Pflanzen. Wie ihm dann Thier oder Pflanze oder Organismus als das höchste Allgemeine erscheint, so wird er auch behaupten können, das Sein wäre das eine und gleiche Allgemeine, welches allen unseren seelischen Lebensäusserungen innewohnte.

Allein sofort würden wir auch den logischen Fehler einer *ignoratio elenchi* bemerken. Es wird nämlich bei dieser Definition nicht das Sein definirt, dessen Begriff man suchte, sondern etwas am Sein und das Sein wird einfach schon als bekannt vorausgesetzt, in der Art, wie wenn einer auf die Frage: Was ist ein Pferd? antwortete: die Pferde seien braun oder weiss, auch schwarz u. s. w., und das Allgemeine, die Farbe, wäre die Definition des Pferdes. Denn wenn es gelungen wäre, die verschiedenen Seelenthätigkeiten und inneren Zustände unter eine gemeinsame Benennung zu bringen, so würde dadurch doch nur eine das Sein begleitende Beschaffenheit definirt sein. Es handelt sich aber nicht um den Inhalt und Gegenstand der Empfindungen und Wollungen und Erkenntnissthätigkeiten, da dieser allgemein ausgedrückt nur die von den Scholastikern sogenannte Possibilität darbietet, welcher als Complementum noch die besondere Veranlassung fehlt, wodurch aus dem *posse* das *esse* wird. Die einzelnen Thätigkeiten gelten nach der Hypothese als das

Seiende, nicht das **Allgemeine** oder der vorgestellte abstracte Inhalt; denn es ist ja freilich wahr, dass nur etwas **sein** kann, was unter den allgemeinen möglichen Inhalt des Seienden fällt, ebenso wie es kein Pferd geben kann, das nicht irgend eine Farbe hätte; die Definition sollte aber nicht den Inhalt des **Seienden**, sondern grade jene eigenthümliche Natur des **Seins** treffen, deren Anwesenheit den Inhalt zu einem seienden macht. Also wären wir über die Natur des Seins nicht klüger geworden, wenn der Inhalt definirt worden wäre, weil wir dadurch eben keine Definition des Seins selbst erhalten hätten.

Wir haben hierbei auch schon gutmüthig zugegeben, dass man wirklich nach der üblichen Praxis der Abstraction ein Allgemeines und Gleiches für alle die verschiedenen inneren Zustände der Seele finden könne. Dies ist aber ganz unmöglich; denn die Definition, welche das Seiende allgemein seinem Wesen nach bestimmen soll, muss nothwendig bei der Abstraction von der Einzelheit auch von der Realität abstrahiren, welche grade zu definiren war. Wenn wir Thiere und Pflanzen systematisch ordnen, so bleibt das Allgemeine in demselben *genus* wie das Besondere und Einzelne, weil das Einzelne nicht als Existenz, sondern als Form oder Typus, kurz als etwas Ideelles an dem Existirenden allein in Betracht kommt; denn nicht das Wirkliche, sondern die Formen des Wirklichen sollten classificirt werden, und jeder Zoolog weiss, dass weder seine Ordnungen und Classen, noch auch seine einzelnen Arttypen als solche etwas Reelles oder Wirkliches sind. Für uns kam es aber nicht auf die Formen des Inhalts des Seelenlebens an, sondern auf das Sein selbst, und mithin musste von den Vertretern dieser Theorie ein **logischer Sprung** von einer Gattung zur andern gemacht werden; denn die Definition gab uns Ideelles und wir suchten die Realität. Also wird durch die Definition nicht das Eine und Gleiche des Seins aus allen inneren Zuständen ausgelöst und begrifflich zusammengefasst, sondern umgekehrt einfach weggelassen und die Definition leidet an der *ignoratio elenchi*.

Wollten wir dann noch genauer nachfragen, warum das Allgemeine für alle Seelenäusserungen nicht gefunden werden könnte, so würden wir auf den zweiten Grund stossen, der die oben aufgestellte Hypothese zerstört. Denn da die einzelnen Thätigkeiten so grundverschieden sind und in ihnen selbst auch gar nichts allgemein Gleiches angetroffen werden kann, so geht

die Gleichheit nur auf eine gleiche Beziehung zu einem aussen liegenden Punkte zurück. Wir bemerken nämlich bei dem Versuch, das Allgemeine für unsere Thätigkeiten zu finden, alsbald, dass wir die Thätigkeiten nur als seiend betrachten. sofern wir sie in unserem Bewusstsein mit dem Ich verknüpfen, indem wir sagen: Ich denke. ich wünsche, ich freue mich u. s. w. Das Allgemeine. das Wünschen, Denken halten wir nur für etwas Mögliches, welches erst wirklich wird. wenn ich wünsche, wenn ich denke. Mithin halten wir das Ich für das eigentlich Seiende und die möglichen Thätigkeiten scheinen nur an dem Sein Antheil zu bekommen, sobald wir sie als im Ich gegeben ansprechen können. Demgemäss wären also die Thätigkeiten auch nicht die Quelle für den Begriff des Seins und ihr Bewusstsein würde uns nur dessen bewusst machen, was denken, fühlen, wollen, verabscheuen u. s. w. ist, aber nicht vom Sein selbst Kunde geben. Denn durch das Bewusstsein von unseren Thätigkeiten nehmen wir bloss das Was, den Inhalt, wahr, aber nicht das Dass, sondern dieses Bewusstsein von der Thatsache bezieht sich auf die Verknüpfung des Was mit dem Ich.

§ 4. Der Begriff des Seins gehört in das Gebiet der intellectualen Intuition.

Nachdem wir die Erkenntnisselemente in kurzer Uebersicht beachtet hatten, sahen wir leicht, wo der Ort für den Begriff des Seins nicht gesucht werden dürfe; denn zu den Anschauungen oder den sogenannten Gegenständen konnten wir das Sein nicht rechnen, weil erst ein Urtheil über solche Gegenstände erfolgen soll, demgemäss sie etwa für seiend oder nicht seiend zu erklären wären. Zu den Thätigkeiten der Seele oder dem Bewusstsein davon mochten wir das Sein auch nicht zählen, weil auch darin nur Beziehungspunkte für diesen Begriff dargeboten zu werden schienen. Da nun wohl niemand die blossen Empfindungen der sogenannten äusseren Sinne und auch nicht das unmittelbare, singuläre Selbstbewusstsein für den logischen Ort des Seinsbegriffs halten möchte, so bleibt uns nur die intellectuale Anschauung, d. h. das Gebiet der Ideen übrig, welche durch Dialektik zu Begriffen übergeführt werden.

Drei Stufen der Bewusstheit.

Wir werden nun sofort den Einwand hören, dass man unmöglich die Vorstellung vom Sein einen Begriff nennen könne, da doch schon die Kinder, ehe sie überhaupt wissen, was ein Begriff ist. immer schon vom Sein sprechen, indem sie z. B. einen wirklich ihnen gegebenen Kuchen von einem bloss versprochenen unterscheiden, und auf die Frage, wer da sei, „ich bin es" antworten u. s. w.

Es ist daher gut, gleich hier an die verschiedenen Stufen der Bewusstheit zu erinnern, welche ein und dieselbe Vorstellung erleben kann. Wir wollen auch, um Missverständnisse zu vermeiden, den Inhalt der intellectuellen Intuition zunächst lieber „Ideen" nennen. Die unterste Stufe, auf welcher Ideen erkannt werden, muss diejenige sein. die wir mit dem Thier vielleicht gemeinsam durchmachen. Wenn wir einem Thier ein Stück Fleisch vorhalten und sobald es begierig zufassen will, geschwind ein Stück Holz damit vertauschen, so muss in ihm, wie bei einem Kinde, ein Verdruss entstehen. Das Tast-, Geschmacks- und Gesichtsbild des Fleisches, welches mit der Begierde zugleich im Bewusstsein lebendig wurde, deckt sich nicht mit den Empfindungen, die das Holz im Maule auslöst: die Bilder fahren aus einander; die Begierde ist betrogen. Sollten wir nicht annehmen, dass die Thiere ebenso wie die Kinder diesen inneren Vorgang im Bewusstsein irgendwie bemerken und zum Beispiel von dem entgegengesetzten unterscheiden könnten, wo sie das begehrte Fleisch wirklich erhalten? Hier würde dann eine Beziehung der beiden Bilder und Empfindungen auf einander stattfinden und die ideelle Beziehungseinheit würde das Anderssein oder jenachdem die Identität sein. Ich nehme daher an, dass diese Ideen dunkel von Thier und Kind gedacht werden.

Die zweite Stufe aber trennt schon Thier und Kind; denn mit der Sprache gewinnt das Kind ein Mittel sich jener Ideen deutlicher bewusst zu werden, indem es die Vorgänge in seinem Bewusstsein mit verschiedenen Wörtern bezeichnet und sie als ausdrücklich benannte Ideen mit den Vorstellungen aus der objectiven und subjectiven Anschauungssphäre verwebt. Wenn das Kind also sagen kann: „das ist ein anderes Ding und nicht dasselbe, was ich wollte", so steht es auf einer höheren Bewusstseinsstufe als das Thier in Bezug auf die Erkenntniss der Ideen.

Die höchste Stufe wird jedoch erst gewonnen, wenn diese Idee, die wir durch die Sprache bestimmt von andern abscheiden können, nun nicht bloss auf anschauliche **Bilder** bezogen, sondern wieder mit andern **Ideen** in Beziehung gesetzt und also zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird. Auf dieser Stufe soll die Idee Begriff heissen. Da man aber, wenn ein Ding verschiedene Stufen durchmacht, den Namen für dasselbe häufig von der höchsten Stufe hernimmt, so dürfen wir uns die Berechtigung nicht abstreiten lassen, den Ausdruck „Begriff" auch jenachdem für die ganze Sphäre dieser Verstandes- und Vernunftserkenntniss zu gebrauchen. Wir können daher die Idee des Seins einen Begriff nennen, sofern wir damit den Erkenntnissinhalt meinen, der zwar schon dem Thier und Kind irgendwie vorsprachlich im Sinne liegt, durch das Wort der Sprache bezeichnet und anerkannt und also schon abgesondert und klarer aufgefasst wird, der aber erst von dem Denker die begriffliche Fassung erhält.

Genereller Charakter der Intuition.

Ueber das Wesen der Intuition überhaupt herrschen nicht die richtigen Begriffe; denn man glaubt nur von Intuition oder Anschauung sprechen zu dürfen, wenn ein Object unmittelbar unsere Sinne treffe, was bei den Gegenständen der äusseren Sinne allein stattzufinden scheint, wesshalb denn Kant wunderlicher Weise auch bei diesen allein seine Kategorie der Substanz verwerthet und weder für die Seele als Object des inneren Sinnes, noch etwa für Gott als Object der Vernunft die Substanzialität einräumen will. Kant steht hierbei unter dem Druck seiner sensualistischen Vorurtheile, wie er denn überhaupt nur in einer recht verzwickten Form bloss die im vorigen Jahrhundert herrschende Denkweise abspiegelt. So gut aber, als er für die Erscheinungen des äusseren Sinnes ein Ding an sich setzt, hätte er auch für die Gefühle und Begehrungen ein Subject annehmen dürfen. Beides würde zwar in gleicher Weise seiner Lehre vom Gebrauch der Kategorien widersprechen, aber er wäre dann doch consequent in der Inconsequenz gewesen, während er jetzt nur den materiellen Dingen die Liebe anthut, für sie als Grenzbegriff der Erfahrung eine Substanz an sich zu fordern. Dementsprechend macht er einen ganz willkürlichen Gebrauch von dem Worte Intuition und will der Vernunft keine Anschaulichkeit zugestehen, weil er sich darunter immer nur sinnliche Gegenstände vorstellt.

als wenn das Wesen der Anschauung nicht bloss in der Unmittelbarkeit bestände, die den Elementen des inneren Sinnes und auch der Vernunft und des Verstandes doch in ganz gleicher Weise zukommt. wie den Elementen des äusseren Sinnes.

Suchen wir also den gemeinsamen Charakter aller Intuition, so müssen wir als Gegensatz dazu das vermittelte Erkennen heranziehen und auf beides dann zugleich den Blick heften. Das Vermittelte ist derart. dass es nur nach und nach sich aus Elementaranschauungen zusammenschliesst, wie z. B. das Bild eines Baumes aus den einzelnen Farbeneindrücken, die zusammen die Figur und das Ganze des Baumes bilden; denn unsere Seele muss dabei auffassend ebenso verfahren, wie der Maler schaffend verfährt, indem er einen Farbenklex an den andern fügt. Ebenso ist es für den inneren Sinn ein vermitteltes Erkennen, wenn wir z. B. den Totaleindruck eines Festes uns analysiren und die einzelnen Gefühle uns anschaulich vergegenwärtigen, aus denen sich der Totaleindruck zusammensetzte. Vermittelt im intellectuellen Gebiete ist die Erkenntniss, die wie bei den Beweisen Euclid's sich noch nicht sofort einstellt, wenn wir die Bedingungen des Lehrsatzes gehört haben, sondern erst aus den fremd hinzugenommenen Lemmaten und Constructionen folgt, wie auch jede Definition die Einheit des Begriffs durch Angabe der Merkmale vermittelt.

Wir dürfen aber den Begriff des Intuitiven nur in erster Linie auf das schlechthin Einfache beziehen und können dann noch der Erfahrung gemäss einen gewissen Spielraum für eine erworbene Intuitionskraft frei lassen, weil die Grösse des Bewusstseins darüber entscheidet, was in einem Act erkannt werde und was nicht mehr hineinfalle. So sind ja für den Säugling allerdings die sämmtlichen Gegenstände und Personen der Umgebung noch unfassbar und seine Sinnlichkeit ist, wie die Erfahrung zeigt, nur gleichsam punktweis mit einzelnen Eindrücken ausgefüllt. Wenn er aber erst durch Wiederholung mehr Einsicht gewonnen hat. so fallen ihm auch schon die ganzen Bilder der Personen und Dinge in Eine Anschauung, wie bei den Erwachsenen. Ebenso ist es bei der intellectuellen Intuition; denn für den geübteren Denker sind nicht bloss die Kategorien einfache Erkenntnisselemente, sondern auch der einfache Syllogismus und die Definition vieler Begriffe ergiebt sich in Einer Anschauung. Erst bei Schlüssen. deren Ausgang man nicht absehen kann,

merkt man die Zusammensetzung und Vielheit der Anschauungen, wobei denn auch ein oder das andere Glied des Zusammenhanges aus der Erinnerung verschwunden sein kann, so dass man die Definition oder den Schlusssatz nicht fertig bringt. Was man aber mit einem Blicke des Geistes sieht, das ist auch intuitiv erkannt, so dass wir die intellectuelle Intuition, ebenso wie es bei der sinnlichen Anschauung gebräuchlich ist, auch auf die Erkenntniss zusammengesetzterer Beziehungen ausdehnen dürfen, sofern diese nur noch in einen und denselben Act des Bewusstseins fallen und daher den allgemeinen Charakter der Unmittelbarkeit bewahren.

Ob man aber mit einer rein intuitiven Erkenntniss oder mit einer erst erworbenen Fähigkeit, mehrere Elemente zusammen zu schauen, zu thun hat: das lässt sich leicht distinguiren. Jede Intuition hat nämlich zwar die Eigenthümlichkeit, dass dabei von Methode keine Rede ist, also auch nicht von Lehren und Lernen; denn man schaut es, oder man schaut es nicht; und es fällt einem zunächst gar nicht ein, dass man das Geschaute auch noch beweisen solle und könne. Aber nur bei der reinen Intuition lässt sich dieser Charakter der Unbeweisbarkeit oder der Unmittelbarkeit und Offenbarung festhalten und nicht bei der höher entwickelten Anschauungsfähigkeit. Denn z. B. die Farben sieht nur, wer sie sieht, die Töne hört nur, wer sie hört, Schmerz kennt nur, wer ihn fühlt, Ursachlichkeit versteht nur, wer sie versteht: dergleichen Intuitionen lassen sich nicht lehren und es wäre lächerlich, einem Blinden die Farbenempfindungen lehren und demonstriren zu wollen, oder den Versuch zu machen, den Begriff der Ursache einem Pferde zu demonstriren. Dagegen müssen sich die zusammengesetzten Intuitionen alle methodisch auflösen lassen und können gelehrt und gelernt werden, wenn auch nicht Jeder dahin gelangt, die vielen Elemente nachher mit einem Blicke zusammen zu schauen. So kann man z. B. den Begriff eines regulären Vierecks, wenn man schon geübt ist, mit einem Blicke auffassen; gleichwohl lässt es sich in sechs Elemente zerlegen, in Figur, Seite, Winkel, Rechtheit, Vierheit und Gleichheit, und man kann die Regel angeben, wie die Theile aneinandergeschlossen werden und sich zu einander verhalten sollen. Ebenso ist $3 + 2$ in seiner Einheit als Summe intuitiv zu erkennen, während es nur einem Dase möglich ist, auch etwa zwei zwölfzifferige Zahlen sofort intuitiv als Summe zu fassen; gleichwohl

muss doch für die kleinere. wie für die grössere Addition die Methode gezeigt werden und es lässt sich diese Operation lehren, während der Begriff der Einheit nicht lehrbar ist.

Specieller Charakter der intellectuellen Intuition.

Da wir uns über die Eintheilung der Erkenntnisselemente schon orientirt haben, so wird es für unseren Zweck, das competente Tribunal für den Begriff des Seins aufzufinden, genügen, wenn das Specifische der intellectuellen Intuition hervorgehoben wird.

Nun zeigt sich, dass die Erkenntnisselemente sich mit einander verbinden. Diese Verbindung verdient die grösste Beachtung, weil sie das gesuchte Specifische enthält. Nehmen wir etwa den Satz: „Ich sehe zwei braune Pferde", so sind schon die Elemente aus allen Erkenntnissquellen verschmolzen. In dem „Ich" haben wir das singuläre Selbstbewusstsein; in dem „sehe" das Bewusstsein unserer Thätigkeit oder unseres inneren Zustandes; in dem „braun" die sinnliche Intuition; in dem „Pferde" die Beziehungseinheit der perspectivischen Anschauung; in dem „zwei" die Idee, wodurch der Act der Beziehung der Anschauungen auf einander appercipirt wird; endlich in der grammatischen Flexion der Wörter und in der Construction des Satzes die Beziehungseinheit, wodurch alle diese Elemente als zusammengehörig und als gesondert mit einander zusammengefasst werden.

Dies Letzte nun ist das Specifische der intellectualen Intuition; denn was in allen Erkenntnissgebieten vorgeht und zum Bewusstsein kommt, das steht uns hier zusammen vor Augen. Eine Beziehungseinheit finden wir schon in der Anschauung der Pferde, wodurch vielerlei Elemente perspectivisch zusammengefasst werden. Höher noch steht die Beziehungseinheit der Zahl zwei, welche wiederum jene Beziehungseinheiten der Anschauung zu blossen Beziehungspunkten meiner beziehenden Thätigkeit herabsetzt und mir das Bewusstsein meiner einheitlichen Beziehungsthätigkeit selbst giebt. Aber erst der ganze Satz verbürgt mir die Zusammenfassung der getrennt entsprungenen Erkenntnisselemente in eine Einheit; denn es wird hier ein Subject vorgestellt „Ich", das sich seiner Thätigkeit des Sehens bewusst ist und zugleich den Inhalt der Sinnesempfindung vor Augen hat und beurtheilt. Diese Beziehung der Thätigkeit auf ein Subject und ein Object und die Zusammenfassung zur Einheit ist also

nur möglich, wenn die Intellection über die Trennung der Bewusstseinselemente hinaus ist und alle zugleich als geschieden und als eins auffassen kann. Dieses ist darum der specifische Charakter der intellectuellen Intuition im Gegensatz zu den übrigen Erkenntnissgruppen.

Gegensatz gegen den Kant'schen Empirismus.

Es ist nun angezeigt, den Gegensatz dieser Definition der Vernunfterkenntniss gegen die Kantische Lehre hervorzuheben. Wir sahen, dass die Vernunft den ganzen Inhalt der Erkenntnisselemente auf einander bezieht. Da diese Beziehung in Acten besteht, die als Ideen bewusst werden, so muss sie auch diese Ideen wieder in Beziehung setzen und so zu Begriffen von denselben und von ihren Beziehungspunkten kommen. Nun könnte man leicht auf die Meinung Kant's verfallen, als wenn das zusammenfassende Erkenntnissvermögen der Intellection allen Inhaltes baar und ledig sei, weil es nur die materialen Beziehungspunkte mit seinen Kategorien abzustempeln habe, wie er denn sagt: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer. Dabei soll man denken, dass die Kategorien und die Begriffe nur zu brauchen wären, um damit Erscheinungen der sinnlichen Sphäre zu begreifen und Erfahrungen zu gewinnen, sonst aber unnütz. Kant meint nämlich, durch die Sinnlichkeit allein sei das Inhaltsvolle als existirend gegeben und nur mit diesem zusammengeschmolzen habe als blosse Form der Erfahrung der Begriff Sinn und Bedeutung. Reiff hat mit Recht hieraus gefolgert, dass Kant dem reinen Empirismus anhänge und dass die Apriorität der Kategorien ein Geschwätz sei, da sie ja doch bloss an der Erfahrung vorkommen und Geltung haben sollen und also bloss die Formen der Erfahrung, d. h. Erfahrungsbegriffe sind. Ebenso bleibt auch der Begriff der Leerheit der Kategorien ganz dunkel. Denn wenn z. B. der Eimer mit Wasser gefüllt nach Kant bloss als die Form des Wassers aufgefasst würde, so müsste er entleert nicht bloss leer und unnütz, sondern nichts sein. Wenn er aber etwas für sich bleibt, so ist er auch nicht bloss die Form des Wassers. Wie wir nun auch den leeren Eimer für sich betrachten und nach vielen Gesichtspunkten, der Kunst, des Materials, der Grösse u. s. w. beurtheilen können, so haben auch die Kategorien und alle Begriffe einen eigenen Inhalt, der nicht im Entferntesten aus dem sinnlichen Material entstanden ist oder mit ihm untrennbar zusammenhängt. Denn

z. B. die Zahl Zwei ist nicht die Form der beiden Pferde und sie wird uns auch nicht mit der Anschauung derselben schon geboten. Kant kam daher auf seinen Satz nicht etwa durch die Wahrnehmung einer Beziehung, einer Coordination zwischen Begriff und Material, worin ihm jeder Denkende zustimmen würde, sondern durch sein sensualistisches Vorurtheil, als wenn alle Existenz und Wirklichkeit nur mit dem Einschlagsfaden der Sinnesempfindung gewoben werden könnte. Er vergisst dabei, dass die von ihm vorausgesetzte Beziehung auf äussere Dinge doch auch ein mit dieser Aussenwelt in Beziehung stehendes inneres Ding voraussetzt und dass dieses doch auch für sich betrachtet werden kann; denn wenn es, wie er annimmt, bloss die Form darböte für einen fremden Inhalt, so könnte der fremde Inhalt sich nicht brechen an dem Subjecte und mithin nicht bald diese, bald jene Form auslösen. Der Inhalt ginge also an dem Subjecte eindruckslos vorüber, wie man die Bilder im Spiegel nicht drücken und schlagen kann. Käme die Existenz und Wirklichkeit also auch bloss durch Beziehung der Form auf die Sinnlichkeit zu Stande, so müsste wenigstens auch eine innere Sinnlichkeit angenommen werden, mit welcher das Subject nicht fremde, sondern seine eigenen Zustände und Handlungen wahrnähme, und die Kategorien und Begriffe müssten dann als die inhaltsvolle Wirklichkeit der eigenen Natur gelten. Kant hat aber dem Begriffe des Seins überhaupt keine genügende Aufmerksamkeit gegönnt, sonst würde er von seinem Sensualismus abgekommen sein.

Das Specifische der Intellection liegt nicht in der Allgemeinheit.

Die Schwierigkeit, sich den speciellen Charakter der intellectuellen Intuition oder der intuitiven Intellection deutlich zu machen, zeigt sich auch bei der Frage, ob die Vernunftbegriffe etwas Singuläres oder etwas Allgemeines enthalten. Plato, Aristoteles und die ganze Schaar ihrer Nachfolger, ebenso wie Kant, sahen, wie man weiss, den unterscheidenden Charakter der Vernunft grade in der Allgemeinheit ihrer Begriffe, da man der Sinnlichkeit die Erkenntniss des Singulären zusprach. Dies ist aber ganz falsch. Denn die Sinnlichkeit weiss gar nicht, ob eine Empfindung singulär ist, da die Zahl ja der Intellection angehört. Ausserdem sind die Empfindungen auch ihrer Natur nach genau ebenso allgemein wie die Begriffe, wesshalb wir auch beliebig viele Erregungen des Auges durch dieselbe Empfindung roth oder blau u. s. w. bezeichnen. Auch bei den Combinationen,

z. B. bei dem Bilde eines Pferdes, hat der Sinn kein Urtheil über die Einzelnheit, sondern erst die Reflexion bringt mit Hülfe der Vernunftbegriffe die Einzelnheit im Gegensatz zur Vielheit und Allheit zum Bewusstsein. Genau ebenso verhält es sich mit den Vernunftbegriffen, die an sich ganz gleichgültig gegen Einzelnheit und Allgemeinheit sind.

Um diese Schwierigkeit etwas ausführlicher darzulegen, wähle ich ein historisches Beispiel. Cartesius hatte in seiner Weise arglos den Satz *cogito ergo sum* ausgesprochen. Da greift ihn Gassendi an und behauptet, dass die Gültigkeit dieses Schlusses von dem Obersatze „*Tout ce qui pense existe*" abhänge, der erst bewiesen werden müsste. Cartesius kommt dadurch natürlich in Verlegenheit, denn sein allergewissester Satz erscheint nun als eine blosse Folgerung aus einem ganz zweifelhaften, von ihm gar nicht erwogenen Axiom. Wie soll er aus der Klemme kommen? Er behauptet mit soldatischer Kürze: „Die allgegemeinen Sätze stammen von den particulären ab" (*ce sont au contraire les propositions universelles qui dérivent des propositions particulières. Oeuvres, Prevost p.* 206). Wenn dies richtig wäre, dann gäbe es nur Induction und die Mathematik wäre eine inductive Wissenschaft. Wäre dies aber so, dann gäbe es keine Mathematik; denn wenn z. B. der Satz, dass die Summe der Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten ist, inductiv aus den Einzelbeobachtungen abgeleitet würde, so könnte man ihn niemals mit unbedingter Gewissheit allgemein ausdrücken, weil unzählig viel Dreiecke gedacht werden oder in Zukunft vorstellbar sind, bei denen dieselbe Beobachtung erst gemacht werden müsste. Wir hätten also wie bei den beschreibenden Naturwissenschaften nur mit unvollständiger Induction und also mit problematischen Annahmen zu thun, d. h. es gäbe keine Mathematik mehr. Man sieht daraus, dass Des Cartes in seiner Verlegenheit zu einem Hülfsmittel griff, das ihm doch sicherlich selbst verwerflich sein musste. Wie kam er dazu? Offenbar, weil er nicht gleich sah, dass die Vernunftbegriffe völlig gleichgültig gegen die Quantität sind. Es ist eben einerlei, ob ich z. B. obigen Satz bei diesem oder jenem Dreieck, bei mehreren oder allen ausspreche, weil der Satz überhaupt mit der Zahl seiner Anwendungen nichts zu thun hat. Des Cartes war ausserdem aber auch in der Lage, in welcher sich die meisten Philosophirenden befunden haben, nämlich wegen des langen Gebrauchs

des Wortes „Existenz" zu meinen, er wüsste schon, was das sei „Existiren" und brauchte von diesem Begriffe keine Rechenschaft zu geben, und in diesem Punkte war Gassendi ebenso naiv, da es ihm nicht einmal in den Sinn kam, über diese wichtigste Frage Aufklärung zu verlangen.

Das Specifische der intellectuellen Intuition besteht desshalb nicht in der Allgemeinheit der Vernunftbegriffe, worin vielmehr alle elementären Erkenntnissquellen übereinkommen, die unterschiedslos gleichgültig gegen die Zahl der Anwendung sind, sondern darin, dass die Vernunftbegriffe als Beziehungseinheiten oder Gesichtspunkte das, worauf sie sich beziehen, nicht bloss voraussetzen, sondern die Getrenntheit dieser Beziehungspunkte aufheben und alles in Einem Bewusstsein vereinigen. Der Vernunftbegriff ist desshalb erstens formal, sofern er gleichgültig gegen die Beschaffenheit der gegebenen Beziehungspunkte ist und z. B. die Zweiheit ebensowohl von einem Paar Pferde, wie Menschen aussagt, zweitens aber zugleich material, sofern die Erkenntniss als ein eigener und neuer Inhalt uns aufgeht, der auch ganz für sich betrachtet und definirt werden kann, ja sich wieder mit andern Vernunftbegriffen zu einer neuen Beziehungseinheit verknüpfen lässt. Wie die Farbenempfindungen Offenbarungen sind, die dem Blinden nicht zu Theil werden, so sind die Vernunftideen, die einfachen, wie die durch Speculation gefundenen, Offenbarungen von eigenthümlichem Inhalt, die einem nicht vernünftigen Wesen nicht zukommen. Sie verlangen, wie die Sinnesempfindungen, eine Anlage und ganz besondere Bedingungen, unter denen sie allein eintreten können, wie dies Jeder weiss, der die Philosophie zu lehren versucht hat. Wir können uns aber dazu bequemen, nach dem seit Plato herrschenden Sprachgebrauch, die Intellectionen als das Formale zu bezeichnen, sofern man nur in Erinnerung behält, dass sie niemals ohne Material, d. h. ohne Hinblick auf vorausgesetzte Beziehungspunkte entspringen, und desshalb, obwohl von eigenem und unabhängigem Inhalt (Materie), dennoch immer Beziehungseinheiten sind. Nur muss man ein für alle Mal mit dem Kantischen Vorurtheil aufräumen, als wären sie leere Formen, die erst durch die Zeitanschauung schematisch mit den sinnlichen Anschauungen vermittelt werden könnten und erst durch diese Anwendung einen Inhalt bekämen; denn das Leere und Inhaltslose kann auch als ein Nichts nicht in Beziehung treten und taugt nicht zum

Erkennen. Vielmehr führen grade die isolirten Empfindungen und Anschauungen, indem sie, wie sich offenbart, aus ihrer Isolirung befreit und bezogen werden können, zu einem neuen eigenen Vernunftacte, der als Offenbarung eines in seinen Bedingungen noch nicht liegenden Erkenntnissinhalts das Isolirte sowohl einigt, als es unangetastet zugleich in seiner Besonderheit zurücklässt. Und dies ist der specifische Charakter aller intellectuellen Intuition.

Der Begriff des Seins eine intellectuale Intuition.

Nach diesen Voraussetzungen ist es nun nicht schwer, das Gebiet der Erkenntniss zu bestimmen, in welchem wir den Begriff des Seins zu suchen haben. Es ist aber immer zu empfehlen, bei so viel umstrittenen Fragen methodisch vorzuschreiten. In Bezug auf Unmittelbarkeit stehen alle Erkenntnissquellen in gleicher Linie: denn keine einzige kann durch eine andere vicariirend vertreten oder aus einfacheren Elementen abgeleitet werden. Da sich aber zeigte, dass weder die perspectivischen Anschauungsbilder, wie Wundt und die Positivisten, noch das Bewusstsein unserer Thätigkeiten, wie Fichte und Lotze wollen, den Begriff des Seins liefern, weil dieses durch ein Urtheil, durch eine Beziehung ihnen erst zuerkannt werden muss: so ist einleuchtend, dass aus demselben Grunde auch das singuläre Selbstbewusstsein und die Empfindungen und Gefühle nicht die Vorstellung oder Idee oder den Begriff des Seins irgendwie uns einhändigen können. Denn, wenn man fragte, wie wir dies wissen möchten, ohne schon die Definition des Seins zu besitzen, so lässt sich mit apagogischem Beweise antworten, da keines dieser Gebiete eine Erklärung, eine Begründung oder eine Rechtfertigung für den Inhalt seiner Manifestationen beizubringen vermag, während wir doch entschieden für jede Zuerkennung von Sein und Wirklichkeit einen Beweis verlangen. Mithin kann dem Sein auch nur das Tribunal der Dialektik competiren, durch welche wir Beziehungen nicht bloss auffassen, sondern auch begründen, d. h. nur die intellectuale Intuition. Denn wenn es fraglich ist, ob nicht die Sinnlichkeit oder sonst ein sogenanntes Erkenntnissvermögen uns von dem Sein Kunde gebe, so kann darüber doch nur diejenige Erkenntniss entscheiden, welche nicht ein bestimmtes Gebiet mit Ausschluss der übrigen vor Augen hat. Wie aber das Gesicht nichts von den Tönen weiss und das Gehör nichts von den Farben, so weiss jede

Erkenntnissquelle nur ihren specifischen Inhalt und es ist allein das Recht der intellectualen Intuition, durch die Kleinstaaterei und die Zollgrenzen der übrigen Erkenntnissgebiete nicht gehemmt zu werden, sondern überall sich als in ihrem Reiche zu fühlen und die Beziehungen aller zu verstehen. Mithin ist es grade der specifische Charakter der Intellection, der den Begriff des Seins und die Frage nach dem Wesen des Seins und eine Topik des Erkenntnissinhalts erst überhaupt möglich macht.

Das Einzige, was uns stören könnte, wäre das Vorurtheil, als wenn zu solcher Intellection etwa ein besonders geschulter Verstand gehörte und als wenn nicht Jedermann ohne Weiteres eine solche Erkenntniss gewinnen könnte, da wir ja sehen, dass Alle, welche sprechen lernen, den Namen für diesen Begriff empfangen und ihn überall anwenden, so dass sie doch dabei auch das Zugehörige denken müssen, sofern sie von Andern wirklich verstanden werden, was ja die allgemeine Erfahrung bezeugt. Allein dieses Vorurtheil haben wir ja schon abgelegt. Wir wissen, dass der Begriff im Grossen und Ganzen genommen drei Entwickelungsstufen durchläuft, da er schon vor der Sprache dunkel erkannt, in dem Wort bewusst ausgesondert und endlich von dem Denker definirt wird. Es hat also gar keine Schwierigkeit, die Idee des Seins der intellectuellen Intuition zuzusprechen und doch schon bei dem Säugling und dem Thier und in viel höherer Weise bei dem die Sprache beherrschenden Menschen eine Erkenntniss des Seins anzunehmen, obgleich wir auf diesen Vorstufen noch keine Definition des Begriffs erhalten; denn die Definition kann ja erst auf der dritten Stufe der Erkenntniss der Idee erwartet werden.

Drittes Capitel.

Definition des Seins.

§ 1. Die Methode der Untersuchung.

Sobald wir zu philosophiren anfangen, stehen wir schon auf der dritten Stufe der Entwickelung der Vernunft und haben also das vorsprachliche und das sprachliche Bewusstsein der Idee schon als Besitz in uns. Mithin werden wir durch dieses vorläufige Wissen schon bei der Nachforschung geleitet werden, wie andererseits die gefundene Definition auch genügen muss, um den Sprachgebrauch zu erklären und das unmittelbare Bewusstsein von der Idee zu befriedigen. Es fehlt viel daran, dass wir. wie Aristoteles. den Sprachgebrauch zum Meister und Richter nehmen, aber wir müssen allerdings, auch wenn wir unabhängig von demselben forschen, hinterher zu deuten wissen. wesshalb die Sprache diesen oder jenen Weg gegangen ist, weil das natürliche Denken und die psychologischen Associationswege, den Sprachgebrauch hervorgebracht haben und diese beiden Mächte so stark sind, dass schwerlich etwas gelten könnte, was nicht einen Compromiss mit denselben eingegangen wäre.

Die erste Methode (Lexikographie).

Eliminirung der sogenannten Gegenstände, d. h. der perspectivischen Anschauungsbilder.

Die erste Methode. nach der wir die Definition des Seins suchen, wird darin bestehen. dass wir nach dem Sprachgebrauch die Beispiele oder die Gruppen der Beispiele zusammenstellen. bei denen die unbewusste Vernunft schon die Idee des Seins sprachlich bezeichnet hat. Hier müssen wir nun aber, um nicht durch die später zu erörternde Projection der sinnlich-imaginativen Vorstellungswelt. d. h. der sogenannten Dinge oder realen Gegenstände. getäuscht zu werden, von vornherein gleich diese ganze Sphäre ausschliessen.

Also lassen wir die concreten Substantive und Eigennamen, die in der Sprache als Seiendes oder als Wesen bezeichnet werden, d. h. die sinnlich wahrnehmbaren, sogenannten Substanzen, die Menschen, Thiere, Steine u. s. w., mit denen Aristoteles sich hauptsächlich beschäftigen musste, ruhig bei Seite liegen, da uns diese Fata Morgana nicht mehr in die Irre führen soll. Denn dass auch Kant, obgleich er den Raum als blosse Anschauungsform erkannt hatte, doch wieder jener populären Auffassung zufiel, kann uns nicht bewegen, ihm zu folgen, sondern nur dazu dienen, die Uebermacht der alten sensualistischen Vorurtheile in Kant über die Folgerichtigkeit seines Denkens zu erkennen.

1) Das Sein in der Copula.

Wenn nun diese grosse Masse von angeblichem Sein weggelassen wird, so bleibt in der Sprache dreierlei übrig, was wir uns einzeln vorführen wollen, indem wir das Verbum „sein" nach seinem Gebrauch lexikographisch unterscheiden. Da finden wir denn erstens das Sein als Was. Man fragt nämlich bei Allem, wovon man spricht, danach, was es ist. Was ist das „Busse"? Was ist „ein Contract?" u. s. w. Dies Sein hat man längst bemerkt und es als copulatives bezeichnet, da es immer nur als Copula zur Verknüpfung eines Subjectes mit einem Prädicate dient. In dieser Weise wird das Sein mit allen Redetheilen verknüpft, die dabei beliebig als Subject oder Prädicat vorkommen können. Nur Ein Pronomen macht eine Ausnahme, wovon wir gleich sprechen werden; sonst aber kann man alle Redetheile und auch die Substantiva, sogar auch die Eigennamen, sowohl als Subject als auch als Prädicat gebrauchen; denn wie man z. B. sagt: „denn" ist eine Conjunction, so kann man auch sagen: „ich bin der Räuber Jaromir"; „du bist Petrus".

2) Das Sein im Existenzialsatz.

Die zweite Bedeutung des Seins können wir durch die Conjunction „dass" bezeichnen, indem wir auch hier mit der historischen Terminologie, welche *τί ἐστιν* und *ὅτι ἐστίν* scheidet, im Einklang stehen. Wenn wir nämlich sagen, dass etwas ist oder existirt, so erhält das Sein selbst den Ton. Das Sein wird als Aussage für sich allein genügend und soll nicht bloss als Copula die Beziehung zwischen einem Subjecte und einem noch ausserdem hinzuzunehmenden Prädicative ausdrücken. In dieser Bedeutung ist das deutsche Wort „sein" von dem lateinischen „existiren" fast ganz überwuchert. Man fügt auch häufig zur Verstärkung noch

das Adverbium wirklich hinzu. Die Sprache macht also einen Unterschied zwischen dem, was ein Ding ist und ob es existirt oder dass es ist. z. B. was die Seeschlange ist und ob sie ist oder existirt.

Was die Sprache nun mit diesen Unterschieden meint. das lässt sich nicht so leicht sagen: wir haben das in unserem Gefühl und betrachten den Sinn dieser beiden Ausdrucksweisen für selbstverständlich. weil wir an unzähligen Beispielen, die uns der tägliche eigene Gebrauch der Sprache liefert, die zugehörige Idee unbewusst, aber sicher besitzen. auch wenn wir gar nicht im Stande sind, sie zu definiren. Darum versucht selbst Aristoteles nicht im Mindesten. die Idee des Seins als Was und als Dass anders als durch Beispiele zu erläutern.

Mit der Sprache wären wir nun beinahe zu Ende, nachdem wir diese beiden Bedeutungen hergebrachter Weise unterschieden haben. Allein die Unterscheidung der Redetheile giebt uns die Veranlassung, noch eine dritte Bedeutung hinzuzunehmen. Wir finden nämlich das Sein in der Sprache auch noch als Substantivum; damit erhalten wir das Seiende oder das Wesen, oder das Ding (οὐσία = substantia). Dies ist nun äusserst schwierig zu verstehen, weil es so einfach ist, und darum finden wir die Erklärung dieses Sprachgebrauchs überall vernachlässigt.

Fangen wir desshalb wieder von vorn an. Das Sein als Prädicat unterscheidet sich von dem Sein als Copula. was man bisher, soviel ich sehen kann. noch nicht bemerkt hat, auch durch die Zeit. Denn das copulative Sein hat mit der Zeit gar nichts zu thun und steht desshalb immer im Präsens. Z. B. die Erde ist rund. das Dreieck ist eine Figur u. s. w. Aber das Sein als Existenz geht durch alle Zeiten. Der Grund. wesshalb man diesen Unterschied nicht bemerkte, liegt wohl darin, dass das copulative Sein auch als immanent gedacht wird in den Verben und so scheinbar auch die Zeitbestimmungen aufnimmt, z. B. Cäsar ist ermordet worden. das Dreieck im Halbkreise wird durch die nach dem Mittelpunkte des Durchmessers gezogene Linie in zwei ähnliche Dreiecke zerlegt werden. Wenn man nun nicht schärfer hinsieht, so scheint der Zeitunterschied dem logischen oder copulativen Sein ebensowohl zuzukommen, wie dem existenzialen; allein nachdem man aufmerksam gemacht ist, muss Jeder einräumen, dass er bei den angeführten Beispielen und bei allen andern. die man vergleichen möge. immer den Gedanken

der Wirklichkeit oder Existenz zu der blossen logischen Copulation zweier Begriffe hinzufügt, sobald das Tempus irgendwie angedeutet ist. Z. B. der Satz: David „schlug" die Philister, heisst nicht bloss, dass ich die Vorstellungen David und Philisterschlagen verbinden soll, sondern, dass dies wirklich stattgefunden, existent gewesen ist. Die blosse Copula giebt mir die zeitlose Verknüpfung zweier oder mehrerer Vorstellungen; die dem Verbum beigefügte Zeitbestimmung, wonach es Gegenwärtiges, Vergangenes oder Zukünftiges und deren weitere Verhältnisse andeutet, giebt uns aber unfehlbar noch einen Gedanken hinzu, nämlich den an die Existenz, an das Dass. Natürlich ist es dabei ganz einerlei, ob das Verbum „sein" überhaupt sprachlich ausgedrückt wird, oder sich in die prädicativen Verben ganz verloren hat, z. B. ob wir sagen: er „schlug" oder „er ist schlagend gewesen". Darum ist der Gedanke ganz verschieden, ob ich sage: „das Dreieck zerfällt in zwei ähnliche", oder „es wird oder ist zerfallen". Denn es ist zwar für beide Sätze dasselbe geometrische Theorem massgebend; allein im ersten Satz braucht an eine wirkliche Ausführung nicht gedacht zu werden, sondern man kann bloss die geometrischen Verhältnisse im Allgemeinen, d. h. zeitlos, auffassen; im zweiten Falle aber denken wir uns unfehlbar als construirend und sehen auf eine wirkliche einzelne Figur hin, die wir theilen werden oder getheilt haben und deren dann existirende Theildreiecke wir vergleichen sollen. Das Tempus bei der Copula oder bei den Verben schliesst daher überall mit dem Gedanken des Seins als Was den Gedanken des Seins als Dass zusammen und, sobald wir diese Synthese lösen, zeigt sich, dass die Zeitbestimmung nicht der Copula oder dem Verbum seinem logischen Sinne nach angehört, sondern einem eingemischten Existenzialsatz zukommt. Diese feinere Scheidung mag für die Grammatik ohne alle Wichtigkeit sein;*) für die Logik und den Begriff des Seins im Besondern ist sie aber von bedeutender Tragweite, wie wir gleich sehen werden.

3. Das Sein als Wesen, welches immer Subject ist.

Nachdem dies festgestellt, gehen wir auf eine Aeusserung des Aristoteles zurück. Dieser hatte klug bemerkt, dass die Wörter in Bezug auf ihren

*) Wie man mir sagt, ist eine solche Unterscheidung für den richtigen Gebrauch des Nominativs und Instrumentals in der Russischen Sprache und des Nominativs und Factivs in der Estnischen Sprache dennoch massgebend.

Gebrauch als Subject oder im Prädicate sich unterscheiden lassen und dass die Eigennamen oder die singulär gebrauchten Gattungsnamen immer nur als Subject vorkommen und niemals prädicativ, z. B. Sokrates oder dieses Pferd hier. Demgemäss glaubte er in dem, was immer nur Subject ist, das wahre Substantiv, d. h. das Wesen, das Ding, die eigentliche Substanz angetroffen zu haben. Nun haben wir aber schon oben alle die sogenannten Substanzen bei Seite geschoben, die sich bloss durch Projection der sinnlich-imaginativen Synthesen bilden, und müssen daher auf alle diese von Aristoteles gewonnenen ersten und eigentlichen Substanzen verzichten. Dies ist grade der Punkt, wo die Logik dem Einfluss der Sprache corrigirend entgegen tritt, denn die Sprache arbeitet nicht allein dem Denken gemäss, sondern auch unter dem Druck der Gesetze, welche die Psychologie schon ziemlich gut für die Associationen und Reproductionen nachgewiesen hat. Obgleich wir also das Resultat des Aristotelischen Gedankenganges nicht annehmen können, so ist doch sein Gesichtspunkt so fein und bedeutend, dass wir demselben gemäss rein sprachlich weiter fragen müssen, welches Wort etwa nach Ausschluss der eben charakterisirten ganzen sinnlichen Sphäre, von Aristoteles übersehen, übrig bleibe und immer nur als Subject vorkomme. Da finden wir denn nur das Pronomen Ich. Für den Begriff der Sache ist es zunächst gleichgültig, dass die Sprache auch das Du und Wir und Er in demselben Rang, wie das Ich gesetzt hat; denn wir werden später sehen, dass das Du als Projection nach der Analogie mit dem Ich geschaffen ist. Wichtig für uns ist nur, dass das Ich in der That von der Sprache niemals prädicativ gebraucht wird und insofern eine Ausnahmestellung einnimmt. Denn, wenn wir die sinnlichen Substanzen, wie gesagt, weglassen, so bleibt bloss das Ich übrig, von welchem alles Sein, d. h. sowohl das prädicative mit Copula als auch das Sein als Existenz ausgesagt wird. Das Ich wird desshalb als Grundlage (ὑποκείμενον) des Seins betrachtet, d. h. als Wesen, z. B. „Ich bin“ und „ich bin vergnügt“. Denn wenn wir „Ich bin“ sagen, so soll das Sein, oder die Existenz dem Ich zukommen. Da nun das Sein ohne weiteres Prädicat eben auch nichts anderes als das Sein enthält, so wird also das Subject als Seiendes oder als W e s e n von der Sprache anerkannt, und zwar in der Art, dass ausser dem Ich nichts anderes diese Stelle einnimmt. Die Aristotelische Betrachtungsweise führt uns

desshalb zu einem neuen Resultate, das wir als wichtigen Fingerzeig werthzuschätzen haben.

Resultat.

Wenn wir nun diese Betrachtungen zusammenfassen, so haben wir als von der Sprache angezeigt drei Bedeutungen des Seins zu unterscheiden: 1) Das logische Sein in der Copula, welches der Frage W a s? entspricht; 2) das Sein für sich oder das Existiren, welches Temporalformen entwickelt und der Conjunction D a s s antwortet; 3) das Sein als Subject oder Wesen, welches durch das Pronomen I c h ausgedrückt wird. Alles was sonst als Sein in der Sprache vorkommt, lässt sich auf diese drei obersten Gesichtspunkte zurückführen. Diese Gesichtspunkte sind hier auch nicht erst gefunden, sondern schon seit dem Alterthum anerkannt. Bei Aristoteles heisst das „Was" *τί ἐστιν* und giebt die Accidenz (*συμβεβηκός*) nach allen Kategorien an; das Sein als „Dass" heisst *ὅτι ἔστιν* und *ὑπάρχειν*; das Sein als Wesen und Subject *ὑποκείμενον* und *οὐσία*. Das Neue in unserer Untersuchung liegt in drei Stücken: erstens in der Weglassung der illusorischen sinnlichen Substanzen; zweitens in dem Nachweis, dass die Temporalformen dem Existenzialsatze zukommen und daher überall, wo sie sich finden, die Einmischung des Existenzbegriffs in die Vorstellung des Was fordern; drittens in der Beschränkung des Wesens auf das Ich.

Doch hiermit ist nun die Belehrung der Sprache zu Ende; denn die Sprache verfährt bloss schaffend oder symbolisirend; sie giebt aber keine Erklärung und Speculation über ihre Thaten oder Symbole. Dies überlässt sie der Philosophie, die nun das Wort übernehmen muss.

Die zweite Methode (Dialektik).

Bei der ersten Methode gingen wir von der gegebenen Sprache und von fertigen Namen aus, indem wir bloss, geleitet von dem noch undefinirten Sinne des Wortes Sein, den Sprachschatz sortirten und das dem Sinne Entsprechende für uns bei Seite legten. Mithin konnten wir dadurch auch zu keinem Begriff kommen, sondern nur zu deutlich gruppirten Namen, bei denen wir uns freilich etwas denken, aber doch ohne wissenschaftliches Bewusstsein. Wir sagen nun der Sprache Valet und nehmen als Voraussetzung nur das Bewusstsein selbst, indem wir es der lebendigen Dialektik des Denkens überlassen, sich selbst durch seine eigene Natur zu fixiren, wobei wir freilich die

unbewusst leitende Idee, welche auch als der Sinn des Wortes Sein bei der ersten Methode leitend war, nicht entbehren können. (Vergl. oben S. 14.) Während wir aber bei der ersten Methode nicht sicher wissen konnten, ob dem gefundenen Namen auch eine Sache und ein Begriff entspreche, so gewinnen wir jetzt durch die zweite Methode zugleich Begriffe und eine Bürgschaft für die Gewissheit und Wahrheit der Erkenntniss. Denn alle Wahrheit besteht nur im Denken und wird durch die Dialektik des Denkens gefunden und festgestellt. Die Gewissheit aber liegt in den Wegen des Denkens; denn ungewiss ist das, wofür wir keinen Weg finden; zweifelhaft das, was wir auf demselben Wege zuweilen erreichen und zuweilen an seiner Stelle etwas Anderes; gewiss aber, was sich als Ziel eines nothwendigen Weges oder allerwege immer und unveränderlich darstellt. So wird bei der zweiten Methode zugleich der Begriff und der Beweis der Wahrheit gefunden und wir bedürfen keines andern Beweises, da es ausser dem Denken keine Wahrheit giebt.

Es kommt dann nur noch darauf an, unter den in der Sprache vorgefundenen Namen diejenigen auszusuchen, die am Besten sich mit unserm Begriff decken und conventionelle Gültigkeit haben.

Voraussetzung des gewöhnlichen Bewusstseins.

Indem wir nun unser gewöhnliches Bewusstsein voraussetzen, thun wir nichts Unwissenschaftliches; denn Niemand fängt an zu philosophiren, wenn er nicht vorher erst ein gewisses Lebensalter erreicht hat, in welchem ihm das Bewusstsein schon mit den gewöhnlichen Erlebnissen versehen ist. Es ist daher zwar gestattet, von dem Gegebenen ganz zu abstrahiren, wie z. B. Spinoza und Hegel thun; aber es wird keine so ohne Basis entworfene speculative Theorie für wahr gelten können, wenn sich nicht nachher der Inhalt des gewöhnlichen Bewusstseins als eine Folge aus den hypothetisch angenommenen Principien wieder ableiten lässt. Nun kann man aber auf alle derartigen Principien nur kommen, wenn man sie durch Analyse des Bewusstseins und durch Reflexion über seinen Inhalt findet. Werden diese Principien desshalb wie etwa bei Spinoza als Axiome und Definitionen vorangestellt oder wie bei Hegel als bekannt vorausgesetzt, so weiss man sich entweder nichts darunter zu denken, oder man ist genöthigt, sich im Stillen an die Thatsachen des Bewusstseins zu erinnern, die uns zu solchen speculativen Begriffen und Urtheilen die Veranlassung bieten konnten. Möge man daher bei

dem Anfang der Metaphysik noch so sehr von allem Gegebenen absehen und rein zu construiren vorgeben, so setzt man doch immer sowohl bei sich, als bei denen, die uns verstehen sollen, das gewöhnliche Bewusstsein wieder voraus. Da diese Sachlage keinem besonnenen Denker verborgen bleiben kann, so hat man Hegel falsch verstanden und ungerecht kritisirt, wenn man seine Dialektik als voraussetzungslos in absolutem Sinne auffasste; denn sie soll vielmehr, wie er selbst fordert, nur der weitere Process des bis zum Standpunkte der Dialektik hinauf gebildeten Bewusstseins sein; die philosophisch bewusste Dialektik beginnt ja nach seinem System erst als die dritte Stufe des absoluten Geistes und Exner wie Trendelenburg haben mithin Hegel insofern nicht widerlegt, da sie einen Punkt angreifen, der nicht in den Hegel'schen Gedankenkreis fällt. Um nicht missverstanden zu werden, wiederhole ich desshalb ausdrücklich, dass wir das gewöhnliche Bewusstsein der Menschen, wie es sich bei Ungebildeten und bei wissenschaftlich Gebildeten findet und in der Litteratur niedergelegt ist, voraussetzen wollen. Wir wollen uns aber nicht etwa mit den darin gegebenen Vorstellungsformen zufrieden geben, sondern nur unseren Ansatz von einem Punkte nehmen, der ausserhalb alles Streites liegt.

1) Das Was oder das ideelle Sein.

Indem wir nun unser gewöhnliches Bewusstsein analysiren, finden wir, dass wir bald an dies, bald an das denken. Immer stellen wir etwas vor oder wollen dies oder das oder thun dies oder das, was wir im Sinne haben. Wenn wir nun hinblicken einerseits auf das wechselnde Thun, Wollen oder Denken, andererseits auf die einzelnen gegebenen Inhalte dieses Thuns, Wollens und Denkens, so entsteht in uns bei dieser Beziehung ein Begriff, der alles dieses Einzelne des Inhalts, möge es Sinnliches oder Wissenschaftliches, Künstlerisches oder Sittliches und Religiöses sein, in Eins zusammenfasst. Wir lassen dabei nicht, wie sich dies Viele ganz unklar gedacht haben, die unterscheidenden Merkmale weg, indem wir bloss das Gleiche und Allgemeine übrig behielten, was sie Abstraction nennen; sondern wir finden einen Begriff, der in keinem der gegebenen Inhalte vorhanden ist, aber für alle diese Inhalte gilt, weil er die Beziehung dieses Ganzen zu einem davon verschiedenen Ganzen ausdrückt. Denn durch Abstraction kann man nicht, wie mit einer chemischen Sublimation, die Kategorie finden, da sie in dem Gegebenen nicht vorhanden

war. Lässt man von allem Inhalt des Bewusstseins immer das Unterscheidende weg, so bleibt bei dem Verschwinden des letzten Unterschiedes nichts, gar nichts übrig. Die Idee, die wir meinen, ist aber selbst nichts Inhaltliches, sondern nur die Beziehung dieses besondern oder allgemein ausgedrückten Inhalts auf die wechselnden Thätigkeiten. Bei dieser Beziehung entspringt in jedem Denkenden eine klare oder unklare Idee, wodurch wir dies, dass wir an irgend einen Inhalt dachten, vorstellen oder setzen.

Sehen wir uns nun in der Sprache nach den Ausdrücken um, mit denen wir diese Idee zu bezeichnen pflegen, so treffen wir gleich das Was. Jemand beginnt zu erzählen: „Er that — —". „Was that er?" fragen wir. „Er dachte — —" „Was dachte er? „Er wollte — —" „Was wollte er?" Mit dem Was bezeichnen wir dabei, dass wir die blosse Thätigkeit immer auf einen gewissen Inhalt beziehen wollen, der selbst nicht mit irgend einer Bestimmtheit schon gegeben ist, sondern nur als Beziehungspunkt für die Beziehungseinheit dieser Kategorie „Was?" von uns gefordert wird. Das Was ist der Exponent; die wechselnde Thätigkeit ist das eine Glied des Verhältnisses; wir fordern das zweite Glied. Es sei a gegeben, wir denken n und fordern na. Statt des Namens „Was" gebrauchen wir aber auch andere, z. B. Inhalt oder Object. Wenn wir denken, müssen wir demgemäss auch etwas denken und dies Etwas ist das Object oder der Inhalt unseres Denkens.

Es fragt sich nun, ob wir mit dieser Kategorie auch das Sein definirt haben. Dass wir den Namen Sein dem Was oder dem Inhalt unserer Thätigkeiten zuschreiben, ist leicht zu zeigen; denn wir brauchen uns nur an die Resultate der ersten Methode zu erinnern, um sofort zu sehen, dass das copulative Sein nichts anderes als diesen Inhalt, dieses „Was ein Ding ist" ausdrückt. Was ist's? fragen wir und antworten, indem wir den Inhalt angeben: es ist ein Pferd, gut, gerecht u. s. w.

Allein dennoch dürfen wir nicht sagen, das Sein sei hiermit schon definirt; denn wegen der Beziehung bleibt sofort auch der Blick auf dem anderen Beziehungspunkte haften und wir müssen daher vorläufig nur sagen, es sei eine Seite des Seins durch diese Kategorie ausgedrückt. Wir wollen daher diese Kategorie attributiv dem Sein anlegen und diese Seite des Seins das ideelle Sein nennen. Diese Benennung stimmt mit der

classischen Terminologie, obgleich unsere Ableitung ganz abweicht und auch der Sinn hier zunächst enger erscheint: ich meine nämlich den Terminus εἶδος oder „ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον“. Aristoteles dachte sich nämlich als Gegensatz die Materie und unterschied in dem Bewusstsein selbst noch nicht die beiden Seiten des Seins, die wir hier scharf aussereinander nehmen.

2. Das Dass oder das reale Sein.

Wir wenden nun unseren Blick nach der andern Seite. Als Beziehungspunkt dient uns hier das ideelle Sein, als zweiter Beziehungspunkt die immer wechselnden Thätigkeiten und wir suchen die Beziehungseinheit. Wir brauchen nämlich nur unser gewöhnliches Bewusstsein zu nehmen, so wissen wir, dass wir nicht nur bald dies, bald das thun und wollen und denken, sondern wir erinnern uns auch sehr wohl, dass derselbe Gedanke a, dasselbe Motiv, dasselbe Gefühl kommt, verschwindet und wiederkommt. Mithin löst sich der ideelle Inhalt der Thätigkeit, d. h. das was sie ist, von der Thätigkeit selbst ab. Darum sagen wir wohl: „Woran denkst du jetzt?“ Wir nehmen also das Denken als ein x, das so oder so inhaltlich bestimmt sein könne. Wir sagen auch: „ich weiss noch nicht recht, was ich will“, und setzen also aus das Wollen als x und die Motive als ideellen Inhalt des Wollens. Wenn ein und derselbe Inhalt a wiederkommt, so setzen wir ihn als Eins; dagegen die Thätigkeiten, in denen wir ihn vorstellen oder wollen, als zwei, drei, n, wie z. B. wenn wir n-mal denselben Ton hören. Mithin tritt ganz deutlich die Vielheit der wechselnden Thätigkeiten in Gegensatz zu der Identität des ideellen Seins, welches, so oft wir es auch betrachten, immer identisch das ist, was es ist oder war. Z. B. der Ton c ist, mögen wir ihn einmal oder n-mal hören, immer derselbe Ton c seinem ideellen Sein nach und dieselbe Anecdote kann n-mal erzählt werden. Die Thätigkeiten selbst sind aber niemals dieselben, sondern jedesmal anders und unvereinbar eine mit der andern. Sie werden durch die Zeit auseinandergehalten und wenn n-mal dasselbe gedacht wird, so sind n Thätigkeiten gegeben, aber nur Ein ideeller Inhalt.

Indem wir nun so hinblicken einerseits auf das Was, andererseits auf die vielen wechselnden Thätigkeiten, die immer ein Was zu ihrem Inhalt haben, fassen wir die Beziehungseinheit auf und denken diese Thätigkeiten zusammengenommen nicht nach ihrem Inhalt, denn der führt zum ideellen Sein, sondern nach ihrer

Beziehung zu diesem. Den Begriff oder die Kategorie, welche dabei in unserem Bewusstsein auftritt, taufen wir mit einem Namen aus unserer oder einer fremden Sprache und nennen sie das reale Sein oder die Existenz oder das Dasein oder die Wirklichkeit. Mit diesen Worten meinen wir also nicht eine einzelne Thätigkeit, auch nicht viele und auch nicht alle, sondern nur die Beziehung, in welcher sie alle zu dem ideellen Sein stehen. Es ist daher natürlich, dass man diesen Begriff nicht durch Abstraction finden kann und dass er nicht etwa in den Gattungen liegt, etwa in dem Wollen, Denken und anderem Inhalt des ideellen Seins, weil er nicht, wie man sich dies vorstellte, aus dem durch Weglassung der verschiedenen Merkmale der einzelnen Thätigkeiten übriggebliebenen Bodensatz besteht, sondern über den Köpfen dieser tumultuarischen Menge weg durch auswärtige Beziehung sich offenbart, ebenso wie man einen Menschen einen Sohn nennt, nicht wegen seiner physischen und geistigen Eigenschaften, sondern wegen seiner auswärtigen Beziehung zu einem Vater.

Blicken wir jetzt wieder auf die Resultate der ersten Methode, so ist sofort klar, dass das reale Sein, welches wir eben fanden, sich mit dem Existenzialsatze deckt, in welchem das Sein als Existiren ohne Prädicat und mit Temporalformen vorkommt.

Verhältniss des ideellen und des realen oder wirklichen Seins.

Wir müssen nun das Verhältniss beider Arten des Seins noch etwas mit Aufmerksamkeit betrachten. Dass beide Arten auf das Allerdeutlichste geschieden werden konnten, ist einleuchtend; denn es sind drei Merkmale, wodurch wir sie von einander trennen. Das ideelle Sein, obgleich auch in einer Vielheit gegeben, ist doch, wenn wir die Theile jedesmal für sich betrachten, immer Eins und nicht Vieles, wie jede Sinnesempfindung, jeder Begriff, jede Tragödie und auch jedes beliebige Stück eines Ganzen, z. B. der erste Vers der Odyssee. Im Gegensatz dazu sind die Thätigkeiten als reales Sein oder Wirklichkeit in beliebiger Vielheit vorhanden, wie man etwa jenen ersten Vers beliebig oft aufsagen kann und jeden Begriff oftmals verwendet. Zweitens sind die realen Thätigkeiten immer andere, da niemals eine und dieselbe Thätigkeit sich wiederholen kann; ihr ideeller Inhalt aber kann identisch sein. Drittens unterscheidet sich die reale Existenz durch die Zeit, während ihr Inhalt zeitlos ist. Das Princip der Distinction liegt daher in den Gesichtspunkten:

Einheit und Vielheit, Identität und Anderssein, Zeitlosigkeit und Zeitunterschieden.

Es ist also unzweifelhaft, dass wir reales und ideelles Sein scheiden müssen; dennoch könnte uns die Frage beunruhigen, ob wir denn, wenn wir hier wirklich zwei Arten von Sein vor uns haben, auch im Stande sind, sie wieder mit einander zu verknüpfen. Wie soll das ideelle Sein dem von ihm dreifach verschiedenen realen zukommen? Besinnen wir uns also besser! Kann denn ein Was, ein Begriff, eine Empfindung erkannt und bewusst werden, ohne dass eine reale Thätigkeit vorhanden wäre, deren Inhalt und ideelles Sein sie ist? Und können wir uns etwa irgend eine wirklich existirende Denk- oder Empfindungs-Thätigkeit vorstellen, in welcher nicht irgend etwas gedacht oder empfunden würde? Können wir wissen, dass wir denken oder empfinden, wenn wir nicht wissen, was wir denken oder empfinden? Diese Frage ist eine rhetorische, weil jeder sofort in sich entscheiden und ausrufen wird, dass dies ganz unmöglich sei. Denn erstens möchte wohl Niemand durch Erfahrung einen Gedankeninhalt kennen, den er ohne zu denken gedacht hätte; oder sich auf ein Denken in seiner Erinnerung besinnen, bei welchem er nichts gedacht hätte. Und zweitens können wir auch abgesehen von aller Erfahrung durch Dialektik die Unmöglichkeit zeigen, da sich ja ein Dass des Denkens, Empfindens und Wollens von einem andern Dass gar nicht anders unterscheiden lässt, als durch Beziehung auf einen andern Inhalt. So lange derselbe Inhalt fortdauert, nennen wir es einen und denselben Zustand; erst durch Hinzukommen von anderem Inhalt der Gefühle oder Gedanken haben wir andere und viele Thätigkeiten. Mithin ist eine Isolirung und Verselbständigung der beiden Arten des Seins ganz unmöglich. Damit ist aber auch zugleich erkannt, dass wir nur Ein Sein annehmen können, das sich sowohl seiner Existenz als auch seines Inhalts bewusst wird.

Wenn wir nun wieder auf die Sprache hinblicken, so finden wir, dass auch dort diese Verschmelzung vollzogen war; denn das copulative Sein hatte ja sowohl in den Formen des Wortes Sein als auch bei seiner Immanenz in den einen besondern Inhalt ausdrückenden Verben die Temporalformen aufgenommen und sich also mit dem Existenzialsatze verschmolzen. Z. B. der Satz: „Troja ist zerstört worden“ drückt nicht bloss eine ideelle

Verknüpfung der Vorstellungen Troja und zerstören aus, sondern zugleich dass dies in der Vergangenheit wirklich geschehen ist. Und selbst der einfache Existenzialsatz isolirt nicht die Existenz von dem ideellen Inhalt, da durch das Subject immer das „Was" der Existenz hinzugefügt wird.

3) Die Substanz oder das Ich.

Wir müssen also das Sein scheiden und müssen es einigen; von beidem sehen wir die Nothwendigkeit ein, wenn wir die Thatsachen des gewöhnlichen Bewusstseins auffassen und vergleichen; aber den Grund der Thatsache verstehen wir vorläufig nicht. Es wäre nun sehr bequem zu sagen, dass uns die Thatsache ja genügen könne, da sie durch jeden Blick auf unser bewusstes Leben bestätigt und mithin der aufgestellte Satz verificirt würde; allein in der Forschung ist nichts so schlimm als Bequemlichkeit. Grade der Druck der Verlegenheit treibt zu neuer Arbeit und neuen Einsichten. Aber vertagen allerdings können wir die Untersuchung, da sich innerhalb des Bewusstseins vorläufig der Grund der Vielheit der existirenden Thätigkeiten und Zustände und ebenso der Grund der Einheit und Differenz des ideellen Seins nicht finden lässt. (Diese Frage wird gelöst bei der Untersuchung über den Zusammenhang der Wesen und die Einheit der Welt.)

Dagegen finden wir durch diese scheinbar widerstreitenden Bestimmungen einen Weg zu einem dritten Begriff. Wegen der Scheidung des ideellen Seins von seiner Wirklichkeit müssen wir nämlich jedes von beiden für sich setzen. Denn auch wenn beides in dem einzelnen Acte, z. B. wenn ich den Ton *c* höre, ein und dasselbe zu sein scheint, ist es nicht dasselbe, da ich den Ton *c* auch früher schon hörte und ein ander mal hören kann, so dass der ideelle Inhalt des Tons *c* sich wieder ablöst von dem damaligen Acte. Da also beide Begriffe dialektisch durch Beziehung auf einander gefunden werden, so kann von einer Einheit beider keine Rede sein. Wie nun reales und ideelles Sein zweierlei ist, ebenso bietet mir auch das ideelle Sein selbst eine grosse Mannigfaltigkeit dar, die sich durch Analyse nicht auf einen und denselben Inhalt bringen lässt. Trotz dieser Scheidung des mannigfaltigen Inhalts aber geht derselbe viele Verbindungen in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ein, die wieder eine Einheit ideellen Seins bilden. Wenn wir nun diese beiden Thatsachen, dass der ideelle Inhalt des Bewusstseins von

einander getrennt und dass er auch wieder auf einander bezogen ist, auffassen, so entsteht in uns nothwendig eine Beziehungseinheit. Denn da *a* nicht *b* ist und doch mit *b* verknüpft als (*ab*) vorgestellt wird, so ist also das Vorstellende derart, dass es sich durch *a* und durch *b* nicht einschränken lässt, sondern sowohl *a* als *b* vorstellen kann und beide Inhalte auf einander bezieht. In diesem Dritten ist desshalb das Auseinander der Inhalte und die Trennung der Thätigkeiten nicht vorhanden, wie uns das gewöhnliche Bewusstsein zeigt, welchem es Mühe kostet. die Trennung und Isolirung der ideellen Inhalte und Functionen zu vollziehen. Trennten wir alles dies vollständig, so würde Verstand und Bewusstsein verschwinden; denn nur bei Voraussetzung dieses Dritten können wir denken. d. h. das Getrennte als nicht getrennt auf einander beziehen und einheitlich zusammenfassen. Dies Dritte ist desshalb nothwendig zu setzen; ohne dies Dritte hätten wir kein Bewusstsein.

Um den Begriff dieses Dritten genauer zu bestimmen, gehen wir auf die bisher gewonnenen Kategorien ein. 1) Ist es existirendes Sein? Ja freilich, sofern es mit jeder beliebig gesetzten wirklichen Thätigkeit eins ist, mit dem Unterschied, dass es auch mit jeder beliebigen andern Thätigkeit zusammenfällt. Es ist also zum mindesten so real seiend, wie jede Thätigkeit, welche wirklich existirt. Desshalb können wir unsere einzelnen Lebensthätigkeiten nur als Acte dieses Wesens auffassen, da in ihm auch die früheren Thätigkeiten gewissermassen bleiben und wieder aus ihm hervorbrechen, wie auch die zukünftigen in ihm wurzeln. Dies Wesen ist desshalb gewissermassen gleichgültig gegen die Trennung und das Aussereinander der Thätigkeiten und gegen ihre zeitlichen Differenzen, da es alle aufeinander bezieht, alle durchdringt und immer in allen gegenwärtig ist. 2) Ebendasselbe gilt auch von dem ideellen Sein, dessen Scheidung in elementäre Empfindungen, primäre Kategorien und einzelne Gedanken durch die gegen diese spröde Vielheit gleichgültige, sie alle umfassende Natur überwunden wird. Es ist hier nicht bloss, wie Aristoteles von der Vernunft sagte, ein Raum der Ideen (τόπος εἰδῶν) gemeint, wo sie alle nebeneinander und beieinander wären, sondern eine ganz andere Art von Einigung, da sie ineinander sind und jede Idee ihre Fremdheit der andern gegenüber verliert, so dass sie alle zwar als verschieden gesetzt, aber doch aufeinander bezogen und von einem einzigen Denken

zugleich erkannt werden. 3) Endlich verschwindet in dieser dritten Natur auch der Gegensatz des Dass und Was, da wir ja beides nur auseinanderhalten können, wenn wir sowohl das eine, als das andere ganz verstehen. Wie sollen wir aber um das Dass unserer Thätigkeiten wissen, ohne von Anfang bis zu Ende in ihnen und zwar ihrem ganzen Wesen nach gegenwärtig, d. h. ohne mit ihnen identisch zu sein? Denn die mindeste Trennung der Acte von dem Wissen um sie und um ihren Inhalt würde ebensoviel Nicht-verstehen erzeugen. Da wir aber überhaupt wissen, dass wir thätig sind und was der ideelle Inhalt dieser Thätigkeiten ist, so zeigt sich darin schon die Trennung des Dass und Was aufgehoben. Mithin gleicht diese dritte Natur, welche alles Dass und alles Was umfasst und einigt, auch den Gegensatz zwischen beiden aus und vermittelt so die Thatsache, die unser gewöhnliches Bewusstsein uns vor Augen stellt.

Nachdem wir so durch Vergleichung der gewonnenen Begriffe vom Sein nach dem Masse der jedem offen stehenden Erfahrung uns über die Natur dieses Dritten besonnen haben, ziemt es sich nun, den neuen Begriff zu taufen. Zu diesem Zwecke ziehen wir wieder die Resultate der ersten Methode heran. Dort aber blieb uns nur noch Ein Name übrig, so dass wir keine Auswahl haben. Es ist das Ich. Von dem Ich wird in der Sprache alles Sein ausgesagt, sowohl das der Existenz als das Ideelle. Das Ich hat den Vorzug, niemals als Prädicat zu erscheinen und dadurch bloss als ein einzelnes Etwas an einem Subjecte zu gelten. Das Ich vermittelt auch die Temporalunterschiede der Existenz mit dem prädicativen Inhalt des Was. Das Ich gehört nicht bloss zu Einem Prädicate, sondern unterschiedslos auch zu jedem beliebigen andern. Ich höre den Ton *c* und ich höre den Ton *g*. Es ist dasselbe Ich. Ich bin warm und ich bin kalt. Das Ich ist gleichgültig gegen die sich ausschliessenden Gegensätze und umfasst sie alle und vermittelt sie durch Zeitunterschiede und andere Bedingungen. Es ist somit klar, dass der uns von der ersten Methode gelieferte Name sich als brauchbar zeigt, und so soll die Natur des Dritten vorläufig Ich heissen. Wir werden aber später sehen, wie man nach der Analogie mit dem Ich auch auf das Du und Er und Es kommen kann und dadurch einen allgemeineren Ausdruck suchen muss, den wir als Wesen oder Substanz

schon in der Sprache anerkannt finden. Doch davon muss besonders gehandelt werden.

Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

Wollen wir nun einen Augenblick bei diesem Resultate verweilen, um zu sehen, wie wir hier eine Scheidung der obersten Denkformen getroffen haben, die von dem unbewussten Denken des sprachbildenden Genius durch eine analoge Ausdrucksweise anerkannt sind. Wenn wir nämlich jetzt nicht mehr das Sein selbst berücksichtigen, d. h. das Was, das Dass und das Ich, sondern das Wissen um das Sein, so werden wir leicht bemerken, dass die ganze Sphäre der Erfahrung, die sinnliche Erkenntniss, die Zeugnisse des inneren Sinnes und das Denken uns bald bewusst, bald unbewusst ist und dass wir ebenso wissen, wann ein Gegenstand dieser Sphäre uns bewusst wird und wann nicht. Dieses Beides, d. h. das Wissen um das Dass und das Was, nennen wir Bewusstsein und sagen von einem Menschen, er sei bei Bewusstsein, wenn er dieses Beides weiss. Wir sagen von einem Ohnmächtigen, er sei nicht bei Bewusstsein, weil er nichts weiss von den Gegenständen, die den Andern als gegenwärtig vor der Seele stehen; sobald er aber von den Gegenständen der sinnlichen Anschauung und von seinen inneren Zuständen Rechenschaft geben kann, gilt er als zu Bewusstsein gekommen. Der Säugling und das Thier haben darum gewiss ein Bewusstsein, insofern sie das Was der Gegenstände unterscheiden und ob ein Ding gegenwärtig oder abwesend ist, d. h. das Dass, bemerken.

Dagegen ist es fraglich, ob wir den Säuglingen und Thieren auch schon ein Selbstbewusstsein, d. h. ein Wissen um das Ich, zuschreiben sollen. Da wir aber drei verschiedene Stufen des Wissens unterschieden, die wissenschaftliche, die sprachliche und die vorsprachliche, so werden wir die Frage leichter erledigen, wenn wir die beiden oberen Stufen gleich eliminiren; denn es versteht sich ja von selbst, dass es sich hier nur um die unterste Stufe des Selbstbewusstseins handeln kann. Nun ist aber nicht bloss beim Kinde, sondern auch bei den Thieren festzustellen, dass ihnen die früheren Perceptionen, wie man sagt, im Gedächtniss bleiben und wiederkommen, dass sie demgemäss mit Hülfe der Erinnerung die Dinge wiedererkennen und dass ihr Bewusstsein also von der Ausschliesslichkeit, mit der sich jede einzelne Empfindung von der andern abschliesst, nicht betroffen wird, sondern unzerstückelt durch viele Empfindungen hindurchgeht

und auch die verflossenen in Wiedererinnerung mit umfasst. Es muss sich daher auch im Thier und Säugling ein Vorrath identisch bleibender Vorstellungen den neu hinzutretenden und immer wechselnden gegenüberstellen und mithin kann eine Beziehung derselben und folglich auch ein dunkles Bewusstsein von der Einheit der Beziehung mit dem Gegensatz des Ganzen gegen das Einzelne, des Festen gegen das Wechselnde entstehen. Dass dies Bewusstsein aber nicht bloss eintreten kann, sondern wirklich vorhanden ist, lässt sich zwingend durch Zeichen beweisen. Wenn wir nämlich Kinder oder Thiere bei Namen rufen. so gewöhnen sie sich bald daran und hören auf den Namen. Dies ist nur erklärlich unter der Voraussetzung, dass sie den Namen nicht als irgend einen andern öfter gehörten Laut betrachten, sondern ihn auf sich als Einheit beziehen. Das Thier, das sich weder als Ich bewusst wird, noch sich Caro oder Juno nennt, wie die Kinder in früher Zeit sich schon als Hans oder Olga in dritter Person bezeichnen, muss doch ein Selbstbewusstsein haben. sofern es einen durch's Gehör percipirten Namen auf sich bezieht. Denn dies Hören auf den Namen bedeutet nicht das Wissen um irgend einen Lautinhalt, wie z. B. dass der Bissen „vom Juden" ist und also nicht angerührt werden darf, auch nicht die Erkenntniss des blossen Dass, z. B. dass „gerufen" wird; denn es werden auch andere Namen öfters gerufen, die der Hund hört. ohne sich aus seiner Ruhe stören zu lassen, sondern es bedeutet die Beziehung des Namens auf das Selbst. Das Thier empfängt darum hier seine Ichheit und seinen Namen nicht von sich, sondern beides ist zuerst gewissermassen ausser ihm im Herrn vorhanden; aber es hat dennoch ein Selbstbewusstsein, sofern es in dunkler Weise den gehörten Namen auf sich bezieht und dadurch jene Souveränitätserklärung gleichsam ratificirt und contrasignirt.

Bei der Entwickelung des Kindes treten die Stufen des Selbstbewusstseins deutlicher hervor. Zuerst scheint es beim Kinde wie beim Thier zu stehen; hernach aber ergreift das Kind den gehörten und mit dem Bewusstsein von sich selbst associirten Namen und nennt sich selbst damit: „Hans will dies oder das". Später wird es der Sprache so weit kundig. dass es sich des allgemeinen Pronomens Ich bemächtigt und dieses an die Stelle des Namens setzt. Wieder ist es eine höhere Stufe, wenn das Kind je nach den Umständen bald Ich, bald den

Eigennamen von sich gebraucht. Die höchste Stufe ist die wissenschaftliche Erkenntniss des Ich. Das Selbstbewusstsein geht aber durch alle Stufen hindurch.

Es ist nun interessant zu sehen, dass der Begriff des Was und des Dass, des Inhalts und der Existenz, unabhängig von einem intensiveren Selbstbewusstsein auftritt. Denn das Kind schon versteht das Was zu scheiden, z. B. ob es Brot oder Kuchen erhält, ob die Mutter oder eine Fremde kommt u. s. w. Es weiss auch um das Dass, z. B. dass ihm jetzt die Brust gereicht wird, wesshalb es zu schreien aufhört. Sobald aber ein deutlicheres Selbstbewusstsein erreicht und die Sprachfähigkeit gewonnen ist, kann es beide Formen des Seins als im Ich gegeben erkennen, indem es z. B. sagt: „Ich sehe den Hund, den Baum" u. s. w. Ebenso: „Ich sah, dass er kam; ich hörte, dass Du sagtest, oder ich sehe, ich höre" u. s. w. Das Was und das Dass ist nun im Ich. Das Ich hat den Inhalt des Seins in sich und weiss um die Existenz seiner Thätigkeiten und urtheilt über die nach Aussen projicirte Existenz. Während das Was und das Dass zuerst scheinbar auseinander fällt und sich im Bewusstsein zersplittert, so nimmt das erwachende Selbstbewusstsein als übergreifende Macht beides wieder zurück in seine Einheit. Das Ich ist jetzt das Existirende, das Ich hat das Was in seinen Vorstellungen, das Ich projicirt auch das Sein nach Aussen in seinen Urtheilen. Alles Sein ruht desshalb im Ich nach dem Zeugniss des Selbstbewusstseins, welches nicht der Meinung ist, als wenn das Ich wie eine Spätgeburt langsam aus den Thätigkeiten hervorwachse, sondern es bezieht das Denken, Fühlen, Wollen, Bewegen, kurz alle Thätigkeit auf sich, das Ich, als auf ihre Quelle und Einheit.

§ 2. Definition des Seins.

Hiermit sind wir nun bei unserem Ziele angekommen; denn es handelte sich darum, das Sein zu definiren. Definirt wird aber alles, wenn durch Feststellung der Beziehungspunkte der logische Ort angegeben wird, an dem wir einen Begriff fassen müssen, sobald wir denken. Das Denken selbst kann nicht erlassen und ersetzt werden.

Man sagt seit Aristoteles, dass zu jeder Definition die nächste Gattung und der artbildende Unterschied gehöre; dies ist auch ganz richtig, doch fehlt dabei die Einsicht, dass der Begriff nicht aus zwei Stücken besteht, sondern eine von diesen Bestimmungsstücken ganz verschiedene neue Denkeinheit bildet. Man kann sich einen begrenzten Raum und kann sich drei Linien denken, ohne den Begriff des Dreiecks zu haben; denn dieser Begriff ist etwas Neues, der erst durch Beziehung jener Bestimmungen auf einander entspringt. Es kommt also darauf an, die Bestimmungsstücke der Definition von vornherein als Beziehungspunkte aufzufassen, welche sich durch den zusammenfassenden Gesichtspunkt als durch eine neue Denkfunction conjugiren lassen. Jeder Gesichtspunkt kann daher zum Beziehungspunkte, jeder Beziehungspunkt zum Gesichtspunkte werden. So z. B. muss ich hinblicken auf die Menge beliebig begrenzter Raumfiguren als meinen ersten Beziehungspunkt; indem ich dann zweitens die Zahl der begrenzenden Linien durchgehe und die Zahl drei als zweiten Beziehungspunkt in's Auge fasse, so entsteht mir der Gesichtspunkt, wonach aus allen jenen unzähligen Raumfiguren die von drei Linien begrenzten ausgesondert und zusammengefasst werden, da immerfort der Beziehungspunkt drei an jede beliebige Raumfigur herantritt und die eine abstösst, die andere aber sich zuordnet, so dass in dem definirten Begriff nun eine beliebige Menge von Dreiecken zusammengefasst sind oder auch ferner noch zusammengefasst werden können. Die Zahl drei für sich genommen, ist unfruchtbar und erzeugt nichts, die Vorstellung beliebig begrenzter Figuren bildet auch keinen neuen Begriff; erst die Function des Beziehens bildet den Gesichtspunkt, durch welchen eine Zusammenfassung oder ein neuer Begriff entsteht. Ein anderes Beispiel sei die Division in der Arithmetik. Beziehungspunkte sind der Dividendus und der Divisor. Der Gesichtspunkt ist der Quotient, sofern der Divisor immerfort auf den Dividendus bezogen und das Resultat dieser Beziehungen zusammengefasst werden soll, wodurch man erfährt, wie viel mal d in D enthalten sei. D und d sind coordinirt durch den Gesichtspunkt des Quotienten, da z. B. D an relativer Grösse wächst, je mehr d abnimmt und umgekehrt, indem q allemal die Einheit der Beziehungsfunction ausdrückt. Die Definition eines Terminus verlangt daher eine einheitliche Denkfunction, durch welche wir zwei auch durch Termini

bezeichnete Beziehungspunkte coordiniren. Diese Definition der Definition hat den Vorzug vor den früheren, dass sie nicht bloss die sogenannte reale und genetische Definition zusammenfasst, sondern sich auch ganz beliebig auf die einfachen, wie auf die sogenannten zusammengesetzten oder subordinirten Begriffe anwenden lässt.

Definition des Was und Dass.

Wenn wir demgemäss den Begriff des Seins als Was definiren wollen, so bemerken wir sofort, dass dies nicht ohne den Begriff des Dass thunlich ist. Beide Begriffe sind correlativ wie Vater und Sohn, Herr und Sclave u. s. w. Es wird daher nöthig, bei der Definition eines jeden das andere vorauszusetzen, so dass beide Begriffe immer zusammen entspringen. Setzen wir also als den Einen Beziehungspunkt die ganze Mannichfaltigkeit des gegebenen Bewusstseins mit allem seinem Wechsel und dividiren dieses Ganze durch das Dass, so ergiebt sich als Quotient der Gesichtspunkt des Was. Das heisst, wenn wir das ungeschiedene Bewusstsein beziehen auf den Wechsel der Thätigkeiten, so zeigt sich, dass wir jedesmal einen Inhalt a, b, c .... vorstellen, der sich dem Wechsel der Thätigkeiten gegenüber gleichgültig verhält, d. h. beliebig oft gesetzt werden kann, ohne sich zu verändern, und wenn wir von dem Bewusstsein alles subtrahirt haben, was dem Wechsel oder dem Dass entspricht, so zeigt der Quotient die ganze Reihe a, b, c ...., die wir zusammenfassend den Inhalt oder das Was nennen. Dividiren wir aber dasselbe Ganze durch das Was, so ergiebt sich das Dass, d. h. wenn wir mit dem Inhalt oder dem Was in das gegebene ganze Bewusstsein dividiren, so ziehen wir der Reihe nach den Inhalt a und b und c u. s. w. ab und der Quotient sagt uns, dass dieser Inhalt in unserem Bewusstsein so und so viel mal gesetzt war, d. h. wir erhalten das Dass.

Das Sein als Was ist also zu definiren als die Zusammenfassung des gegebenen Bewusstseins im Gegensatz zu dem Dass. Diese Definition muss sich als richtig beweisen bei jedem einzelnen Was. Z. B. was ist ein Quadrat? Gegeben im Bewusstsein sind die vielen Vorstellungen von Quadraten. Nun fasse ich alle diese Vorstellungen zusammen, indem ich darauf hinsehe, dass sie mir in so und so vielen einzelnen Bildern gegeben sind, und sage, indem ich wieder von dieser Vielheit absehe, es werde gleichgültig gegen die Vielheit des Dass immer ein

Parallelogramm mit lauter rechten Winkeln und gleichen Seiten vorgestellt. Das ist nun das Was des Quadrats in Beziehung darauf, dass mir dieses Was in beliebig vielen Exemplaren vorliegt. Die Beziehungspunkte sind also das gegebene Bewusstsein und das Dass.

Der Begriff des Dass aber erfordert die Hervorhebung eines neuen Beziehungspunktes. Denn das Dass ist in dem Inhalt des Bewusstseins nicht gegeben. Erst wenn wir das Was auf das Ich beziehen, ist das Was ein gesetztes, d. h. etwas, was ich vorstelle, was ich will, was ich thue, kurz eine Thätigkeit. Bei dem Was setzen wir daher bloss das Bewusstsein voraus und sehen ab von dem Selbstbewusstsein; bei dem Dass sehen wir aber hin auf das Selbstbewusstsein und sehen ab von dem Inhalt des Bewusstseins, indem uns der Inhalt oder das Was des Bewusstseins bloss dazu dient, um die einzelnen Acte des Selbstbewusstseins zu unterscheiden. Mithin ist das Dass zu definiren als die Zusammenfassung aller Acte des Selbstbewusstseins in Beziehung auf das Was. Darum ist die Frage nach dem Dass immer eine Auflösung dieser Zusammenfassung in die einzelnen Acte nach ihrer Beziehung auf das Ich und zeigt sich sprachlich in den Partikeln „ob, wie oft, wie viel, wann“ u. s. w. Z. B. es wird behauptet, dass ein Komet erschienen sei. Nun fragt sich, wer (Ich) ihn gesehen hat (Act), wann und wie oft er gesehen sei, wie viele ihn gesehen haben. Es handelt sich also, wenn ein Dass in Frage kommt, immer um das Ich und seine Acte und diese werden durch das Dass zusammengefasst in Beziehung auf ein Was.

Wenn nun das Dass selbst definirt ist, so ist dieser Begriff das Was des Dass. Jedes Dass hat desshalb ein Was; aber es ist nicht dasselbe, wie das Was; denn jedes Was hat auch ein Dass. Darum hat auch das Dass als Was ein Dass, d. h. es ist ein wirklicher Act von uns, wenn wir den Begriff des Dass denken. Dadurch dass ich jede von beiden Kategorien auf die andere anwenden kann, werden sie nicht etwa identificirt, sondern es zeigt sich bloss, dass wir das Was und das Dass nicht bloss bei jedem einzelnen Inhalt geltend machen, sondern sie auch auf die ganze Zusammenfassung der zugehörigen Gebiete anwenden dürfen.

Ueber Ulrici's Unterscheidung

Ulrici hat in neuerer Zeit eine sehr interessante Frage aufgebracht, in Bezug auf welche wir nothwendig Stellung nehmen müssen. Er will nämlich den Ursprung alles Bewusstseins in das Scheiden und Unterscheiden setzen, ähnlich wie Spinoza die *determinatio* für *negatio* erklärte. Demgemäss müssten wir hier sagen, dass eine Unterscheidung uns das Dass und Was lieferte. Allein erstens können wir doch nicht wohl unterscheiden, wenn wir nicht vorher schon etwas haben. Der Inhalt des Bewusstseins mit seinem Wechsel muss uns also schon gegeben sein; erst müssen wir das Wild haben, ehe wir es zerlegen können. Zweitens muss es für die Scheidung doch einen Grund geben, denn sonst würden wir uns dazu nicht veranlasst fühlen. Also muss der Beziehungspunkt, der zur Scheidung führt, auch schon gegeben oder bemerkt sein. Mithin scheint mir das Scheiden und Unterscheiden immer erst in zweiter Linie an die Reihe zu kommen; denn die *determinatio*, z. B. wenn wir das Allgemeine „Figur“ determiniren und also eine bestimmte Figur, etwa Viereck, denken, ist zwar *negatio*, sofern wir Dreiecke, Fünfecke und alle andern Vielecke ausschliessen; allein wir mussten doch sicherlich schon die Natur des Vierecks erblicken, ehe wir sagen konnten, es sei kein Dreieck, kein Fünfeck u. s. w. Also ist die Determination erst positiv und dann in zweiter Linie erst negativ. Vielleicht ist aber dieser Urtheilsspruch auch noch nicht gerecht genug; denn um etwas von etwas Anderem zu unterscheiden, müssen wir doch erst auf etwas Anderes hinblicken, das wir positiv erkennen. Wenn wir z. B. sagen: „*a* ist nicht *b*“, so müssen wir nicht bloss *a*, sondern auch *b* wahrgenommen und verglichen haben und erst nach Setzung dieser beiden Beziehungspunkte haben wir als Gesichtspunkt die Negation. So würde die Unterscheidung doch wohl erst in dritter Linie an die Reihe kommen.

Man könnte mir zwar die Einwendung machen, dass das Zweite, welches ich „etwas Anderes“ nannte, ja nichts „Anderes“ wäre, wenn ich es nicht schon von dem ersten unterschieden hätte; allein dieser Einwand stützt sich auf eine falsche Methode des Denkens, die ich die lexikographische nenne, weil sie von Worten, statt von Gedanken, ausgeht. Denn wenn wir *b* neben *a* nennen, oder roth neben blau, so ist weder *b* an sich etwas „Anderes“ als *a*, noch roth etwas anderes als blau, sondern jedes ist ein eigener Inhalt, sei es Empfindung oder Gefühl oder

Vorstellung oder Willen u. s. w. Erst durch Vergleichung beider Beziehungspunkte komme ich auf den Gesichtspunkt des „Andersseins“ oder der Negation und Unterscheidung. Wenn wir daher sprachlich das Wort „Anderes“ verwenden, um positive Inhalte neben positiven Inhalten zu bezeichnen, so operiren wir schon mit einem Begriffe, der in dem Worte „Anderes“ zwar liegt, aber seiner Natur nach später ist, als die Handlung, die wir im Sinne haben und wir dürfen uns also nicht durch die Sprache fangen lassen. Wie wir aber darauf kommen, die beiden Beziehungspunkte des Dass und des Was aufzufassen, das habe ich oben ausführlich dargelegt.

Ulrici verdient unseren Dank für seine subtile Frage, weil er dadurch zu sehr scharfen Untersuchungen anregt. Ich sehe mich desshalb veranlasst, meine Stellung noch genauer zu erläutern. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Setzung und Unterscheidung zusammengehören, wie das Princip der Identität und der Contradiction; denn man kann nichts als gesetzt beweisen, als indem man es entgegensetzt oder unterscheidet. Man kann aber weder das Eine, noch das Andere thun, ohne Beziehungspunkte, welche an sich noch indifferent den Grund für unsere Setzung oder Entgegensetzung darbieten. Wenn wir z. B. bei den von Schiller und Göthe zusammen verfassten Epigrammen behaupten, dieses hier sei von Schiller, so heisst das zugleich, es sei eben nicht von Göthe, und wir können unsere Setzung nur beweisen, indem wir unterscheiden. Der Grund der Setzung scheint also in der Unterscheidung zu liegen. Allein dabei ist vergessen, dass wir noch einen zweiten Grund oder Beziehungspunkt hatten, nämlich die Bekanntschaft sowohl mit dem individuellen Stil von Schiller und Göthe, als mit dem indifferent, d. h. anonym, vorliegenden Epigramm. Setzung und Unterscheidung fallen also nicht zeitlich und logisch zusammen, sondern es geht der Unterscheidung der Acte das Bewusstsein von dem positiven Inhalt von a und b voran. Das Bewusstsein des gegebenen Inhalts entsteht also nicht erst durch Unterscheidung. Durch Unterscheidung entsteht nur das Bewusstsein von dem Unterschied, welches nicht das Bewusstsein von dem positiven Inhalt der Sache ist. Wenn wir ein Thier sehen, so sagen wir gleich, es sei ein Hund oder ein Pferd und bestimmen es also positiv durch Erinnerung an die gleichartigen Bilder. Durch diese vorangehende Position sind wir dann erst

befähigt zu dem Bewusstsein des Unterschiedes, welches ein neuer Act des Denkens ist und worin erkannt wird, dass es etwa ein Pferd und kein Hund ist. Ich unterscheide desshalb das setzende Bewusstsein von dem Bewusstsein der Setzung; letzteres ist mit dem Bewusstsein der Unterscheidung correlativ, ersteres aber keineswegs. Und mithin kann und muss eine doppelte Setzung vorangehen, ehe das Bewusstsein des Unterschiedes möglich wird.

Definition des Ichs.

So bleibt nur noch übrig das Sein als Ich oder Wesen zu definiren. Demnach gilt es die beiden Beziehungspunkte zu finden. Als erster ist uns nun gleich das Was und das Dass gegeben. Der zweite ist aber auch nicht weit zu suchen, sondern besteht bloss in der Bemerkung, dass wir sowohl das Dass als das Was setzten und es auf einander bezogen. Mithin dividiren wir das Eine in das Andere. Alles Was und Dass geht in diese Beziehung auf; denn die Beziehung erstreckt sich auf alles Was und Dass. So entsteht als Gesichtspunkt der Begriff einer Einheit, welche unzähliges Was und Dass in sich schliesst. Dieser Gesichtspunkt ist möglich, sofern wir ja nichts ohne das Andere setzen und nichts ohne Beziehung auf Anderes denken konnten; er ist aber auch wirklich, sofern wir ja thatsächlich das Dass und das Was setzen und die Inhalte des Was und den Wechsel desselben im Bewusstsein thatsächlich bemerken und Alles auf einander beziehen; denn indem wir davon reden, thun wir es ja im Denken. Also ist Alles in Einem gegeben. Dieses Eine, welches wir Ich nennen, ist daher nicht „Subject-Object“, wie man es gewöhnlich definirt, oder nach unserer Ausdrucksweise „Dass-Was“; denn dies kommt jeder einzelnen Erkenntniss zu, da sowohl in den Anschauungen, als in den Vorstellungen und Begriffen die Thätigkeit mit ihrem Inhalt sich deckt, indem der Inhalt der Thätigkeit grade nur vorhanden ist, wenn er durch die zugehörige Thätigkeit verwirklicht wird. Vielmehr umfasst das Ich auch das Wollen und Bewegen und Fühlen, bei welchen Thätigkeiten das vorgestellte Object oder der ideelle Inhalt bloss coordinirt ist, ohne mit ihnen identisch zu sein. Das Ich aber ist immer die Einheit, welche gegen alle diese Vielheit und Verschiedenheit und gegen allen Wechsel der Thätigkeit gleichgültig ist, indem es Alles auf einander bezieht und so in Allem als das Gleiche und Eine beharrt.

Wir definiren das Ich also als den in numerischer Einheit gegebenen, seiner selbst bewusst werdenden Beziehungsgrund für alles im Bewusstsein gegebene ideelle und reale Sein.

Die Einheit des Ichs als Substanz.

Wenn in dieser Definition des Ichs als Wesen oder Substanz das Ich als Einheit einer Vielheit hingestellt wird, so fragt sich, in welchem Sinne hier der Begriff der Einheit verstanden werde. Dieselbe Frage musste sich Kant vorlegen, als er das: „Ich denke“, welches alle Vorstellungen begleiten kann und welches er die transscendentale synthetische Einheit der Apperception nannte, als Einheit bestimmte. Er behauptet nun dort (K. d. r. V., Hartenst. S. 128), dass hiermit „nicht jene Kategorie der Einheit“ gemeint sei, sondern eine Einheit, die jener Kategorie vorausginge und die er „qualitative Einheit“ nennen wolle. Kant will also nicht die numerische Einheit. Aber was heisst denn qualitative Einheit? Kant ist an dieser Stelle nicht besonnen genug; denn alle andern sogenannten Einheiten gehören bloss zum Umfang des Begriffs, und der Begriff der Einheit selbst kann niemals etwas anderes als Numerisches ausdrücken. Darum war es auch nöthig, ein Attribut zur näheren Bestimmung hinzuzufügen. Nun fordert das Attribut: „qualitativ“ nichts anderes, als dass wir den Begriff der Einheit auf das Gebiet der Qualität anwenden sollen. Qualitativ zwei ist aber etwa gelb und blau oder gut und schlecht, kurz das Verschiedene; qualitativ eins aber etwa gelb und gelb oder gut und gut oder ein Pferd und ein anderes Pferd, sofern diese Farben und Gemüthseigenschaften und Dinge zwar der Zahl nach mehrmals gesetzt werden können, ohne dass doch die Qualität, d. h. was sie sind oder wie sie sind, als verschieden gelten soll. Das heisst, sie sollen als einerlei oder identisch gelten. d. h. der Art oder Qualität nach eins, wenn wir von ihrer qualitativen Einheit sprechen. So meint man ja auch, wenn man sagt: „es ist mir einerlei“, dass es, obgleich wir der Zahl nach zwei oder mehr Vorschläge hörten, uns doch nicht darauf ankomme, welcher von beiden ausgeführt würde, da wir die Qualität oder den Werth derselben für eins hielten.

Wenn dies nun so richtig ist, so durfte Kant den Begriff der Einheit des Bewusstseins in doppelter Beziehung nicht für eine qualitative Einheit ausgeben, da wir ja einmal in vielen Bewusstseinsacten uns offenbar ganz verschiedenen Inhalts

bewusst sein können, und zweitens weil, wenn Kant bloss das „Ich denke“ im Einen Acte mit dem „Ich denke“ im andern Acte verglichen haben wollte, die qualitative Einheit dieses „Ich denke“, als des Bewusstseins, kein Grund sein kann, um Verschiedenes in die numerische Einheit dieses Bewusstseins selbst zusammenzufassen. Denn wenn ich viele Pferde vor Augen habe und bei jedem die Qualität braun empfinde, so folgt nicht, dass diese Farbe wegen ihrer qualitativen Einheit die vielen verschiedenen Pferde mit in sich fasse, da sie vielmehr kein einziges in sich fasst, so lange ein Pferd keine Farbe ist. Kant wollte aber grade alle die vielen und verschiedenen Acte des Bewusstseins in Einem Bewusstsein zusammengefasst wissen und dazu suchte er den Begriff der qualitativen Einheit, der leider zu diesem Geschäfte untauglich ist.

An diesem Resultate wird nichts geändert, auch wenn wir die Beispiele, die Kant (ebendas. S. 116) zur Veranschaulichung seines Begriffs von einer qualitativen Einheit beibringt, in's Auge fassen. Es werde darunter, sagt er, „die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel“. Aristoteles und die Schule nennen aber solche Einheiten nicht qualitativ (*κατὰ τὸ ποιόν*), sondern würden dafür entweder das Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen, oder des Zweckes zu seinen Mitteln anführen. Denn das Schauspiel bildet eine Einheit, sofern es ein Ganzes mit Theilen ist, ebenso etwa die Fabel; die Rede aber hat einen Zweck und die Theile der Rede sind die Mittel, wodurch sich der Zweck durchführt. Alles dieses passt nicht auf Kant's Einheit des Bewusstseins, sofern diese bloss durch das sich gleiche: „Ich denke“ begründet wird; denn sonst müsste ja der gesammte Bewusstseinsinhalt durch das „Ich denke“ in einen einzigen Zweckbegriff oder in ein Thema zusammengefasst werden, wovon dann die einzelnen Bewusstseinsacte die Theile oder Mittel wären. Weder denkt aber Kant bei seinem „Ich denke“ im Mindesten daran, ein solches Thema ausfindig zu machen, was ihm auch wohl schwer geworden wäre, noch will er da die Einheit des Bewusstseins leugnen, wo eine solche „Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse“ zu einem System nicht stattgefunden hat. Also stimmt seine Erläuterung des Begriffs einer qualitativen Einheit gar nicht mit seinem Begriffe der Einheit des Bewusstseins und mithin

müssen wir schliessen, dass Kant überhaupt nicht im Stande gewesen ist, seinen Gedanken weder sich, noch Anderen deutlich zu machen.

Lassen wir nun Kant bei Seite, so könnten wir zunächst auf die numerische Einheit kommen. Dies wäre durchaus richtig, denn das Ich ist numerisch eins der Vielheit seiner Thätigkeiten gegenüber; es ist auch numerisch eins, wie wir sehen werden, in Beziehung auf das Du und die andern Wesen überhaupt. Allein hierdurch wird nur bewiesen, dass wir auf das Ich ebenso gut, wie auf alles Andere die Zahl anwenden und dadurch benannte Grössen bilden können; dass aber das Ich selbst eine Zahl oder die numerische Eins sei, das wird dadurch nicht bewiesen. Es meint auch Niemand Ich und Einheit zu identificiren, wenn von der Einheit des Ichs gesprochen wird.

Dass wir mit der Einheit des Ichs auch nicht einen Zweckgedanken, ein Thema, oder die Idee eines Ganzen meinen, lässt sich leicht dadurch zeigen, dass alle diese Begriffe sich nur auf einen Theil unseres Bewusstseinsinhalts beziehen, während wir ausserdem noch sehr viel in unserem Bewusstsein befassen, das nicht zu irgend einem bestimmten Thema oder einem irgendwie bestimmten Lebenszweck oder zu irgend einem System von Erkenntnissen gehört.

Indem wir nun alle diese Vorschläge abweisen, merken wir, wie abenteuerlich wir verfuhren, als wir eine sonst schon irgendwie bestimmte Art der Einheit auf das Ich anwenden wollten. Kann man sich denn etwas Komischeres denken, als wenn ein Naturforscher etwa einen Delphin bestimmen wollte und durchaus nachweisen zu müssen glaubte, dass der Delphin entweder ein Hund oder eine Katze oder ein Hirsch und dergleichen sei, als wenn der Delphin irgend etwas anderes zu sein brauchte als ein Delphin. Man kann und soll jedes Wesen wohl mit andern vergleichen; man findet aber die Vergleichungspunkte, d. h. das Genus, die Ordnung und das übrige Allgemeine nur dadurch, dass man das gegebene Individuum vorher in seiner Eigenthümlichkeit anerkennt. Denn wenn nicht *a* gesetzt ist und *b*, so giebt es auch keine Aehnlichkeit zwischen *a* und *b*. Also müssen wir uns besser besinnen und die ganze frühere Methode verwerfen; denn erst wenn wir das Ich kennen, können wir auch wissen, ob seine Einheit etwa mit irgend einer andern sogenannten Art von Einheit verwandt sei. Es ist daher seltsam,

wenn man auch nur den Versuch macht, das Ich und seine Einheit durch die Einheiten zu denken, die man etwa in den sinnlichen Gegenständen oder den Begriffen und Themata und Willensbestimmungen u. s. w. antrifft; denn alles dies ist insgesammt ideelles Sein und blosser Gegenstand des Bewusstseins und desshalb von dem Ich gänzlich verschieden, da es bloss in dem Ich als Vorstellung oder Inhalt der Vorstellung anzutreffen ist. Wie das Auge nicht so zu sein braucht, wie die Dinge, die es sieht, die Bäume, die Thiere, die Wolken: so braucht auch das Ich nicht irgend einer solchen Einheit unterworfen zu sein, wie die Gegenstände, die es sich in seinem Bewusstsein vorstellt.

Durch diese Betrachtungen kommen wir recht zur Besinnung und befreien uns von dem Alpdruck, der auf der Philosophie lag. Denn Kant meinte, er müsse das Ich durchaus mit Sinnen schauen können, wenn es ein Wesen sein sollte, wie die andern Gegenstände; Fichte glaubte, das Ich müsste durchaus entweder ein todtes Ding oder eine Thätigkeit sein; Hegel wollte das Ich bloss als ein Sich-selbst-denken fassen; Schopenhauer als einen Willen; Herbart als eine intelligible Billardkugel; Leibniz als ein Atom u. s. w. Kurz man glaubte, das Ich müsste auf jeden Fall entweder so sein, wie die Gegenstände, die wir uns vorstellen, oder wie die Thätigkeiten, die wir ausüben. Jetzt aber sehen wir, dass es im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, dass das Ich irgend so beschaffen sei, und dass wir am Besten thun, den Delphin nicht zum Hirsche machen zu wollen, sondern das Ich selbst zu fragen, wie es sei, und diese seine Einheit als eine eigenthümliche Art anzuerkennen.

Wenn es sich nun darum handelt, einen Namen für die Einheit des Ichs zu finden, so können wir sie nur die substanziale Einheit nennen. Das aber, was darunter zu verstehen sei, können wir nur finden, indem wir das Ich selbst sich offenbaren lassen; denn das Ich als Substanz kann nur durch sich erkannt werden und mithin nur, indem es sich selbst erkennt. Das Ich aber bezeugt von sich, dass es in vielen Thätigkeiten existire und dass diese Thätigkeiten ihrem ideellen Sein nach verschieden seien, dass es aber zugleich in numerischer Einheit in allen diesen Thätigkeiten thätig sei und in numerischer Einheit den Inhalt dieser Thätigkeit denke, wolle und bewege. Es weiss auch, dass es nicht als Ganzes dieser Vielheit zu denken sei, d. h. als Summe oder Product, da es sonst ausser seinen

Theilen sein müsste; denn der Begriff vom Ganzen und seinen Theilen ist dem Gebiete der Quantität entlehnt und kann auf die ganze Sphäre der Anschauung und Erkenntniss angewendet werden. Ueberall aber sind uns dort nur die Theile gegeben. und das Ganze ist ein Begriff, den wir davon bilden, wie z. B. gleich die Summe von uns ausgerechnet wird. während die Posten davon unabhängig für sich vorgestellt werden. Und wenn wir sagen, ein Posten sei in der Summe. als in seinem Ganzen. so heisst das nur, dass wir ihn mit in dem Begriffe eingeschlossen haben. Die Summe aber ist ein Begriff in dem Rechnenden, während die Posten ihm zugleich als objectiv gegeben gelten. Ebenso ist es mit den sogenannten Dingen, die ein Ganzes bilden sollen; denn auch dort ist, z. B. beim Tisch und bei dem Thier und dem Baum, das Ganze unser Begriff und die Theile können wir beliebig vom sogenannten Ganzen abtrennen. Die Theile sind uns vorher gegeben und wir fassen sie erst zu der Vorstellung des Ganzen zusammen. Wie verschieden ist dies aber bei dem Ich und seinen Thätigkeiten! Vorstellungen sind nicht ohne das Vorstellende, Bewegungen nicht ohne das Bewegende, Wollen nicht ohne das Wollende. Darum sagt man auch „Ich will, Ich denke, Ich fühle". Das Ich ist als Ganzes und nicht getheilt in allen seinen Theilen und die Theile sind im Ganzen nicht wie sonst ungetheilt, sondern grade als Theile gesetzt. Also ist hier eine völlig verschiedene Art der Einheit gegeben und wir thun gut, nicht fremde Schablonen zu entlehnen und sie einem Gegenstande anzupassen, der sich nicht unter sie einzwängen lässt. Wollen wir lieber gerecht sein und hier eine eigenthümliche Art der Einheit, nämlich die substanziale Einheit, einfach anerkennen, wie nach dem Völkerrecht ein Staat von den übrigen anerkannt werden muss, wenn er die Kraft zeigt, durch sich selbst dazusein und sich zu erhalten. Es steht aber nichts im Wege, diesen neu gewonnenen Begriff einer substanzialen Einheit nicht als bloss singulär zu betrachten und nicht bloss auf das individuelle Ich zu beziehen, sondern ihn als allgemeine Kategorie zu gebrauchen, sobald sich ein Gegenstand fände, der den Merkmalen dieses Begriffs genügte. Ich will nur kurz andeuten, dass uns nichts hindert, eine Vielheit solcher substanzialen Einheiten oder Wesen anzunehmen und dass sich auch vielleicht durch weitere Betrachtungen ergeben könnte, dass alle Wesen in ähnlicher Weise

in Gott sind, wie die Thätigkeiten und ihr Inhalt im Ich. Dann würde Gott eine substanziale Einheit bilden und dennoch die Wesen alle von einander selbständig getrennt sein und zugleich doch alle auf einander bezogen und Eins in Gott. Doch es ist hier noch nicht der Ort, diese neue Theologie methodisch zu entwickeln.

Das Sein des Ichs wird nicht erschlossen.

In dem Selbstbewusstsein haben wir daher die einzige und letzte Quelle unseres Begriffs vom Sein, und alle Anwendungen, die wir in so mannigfaltiger Weise von diesem Begriffe machen, müssen als abgeleitete auf diese Quelle zurückgeführt werden. Denn wie sollten wir von irgend einem Dinge, von einem Thier, einer historischen Person, einem durch Analyse gefundenen Elemente, selbst von Gott und wovon es auch sei, sagen können, dass es sei, gewesen sei oder sein werde, wenn wir nicht schon wüssten, was „sein" bedeute? Und wie sollten wir dies wissen, wenn wir nicht uns selbst kennen gelernt und den Begriff des Seins daraus geschöpft hätten? Wir schliessen auf das Sein aller andern Dinge; unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewusst und grade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Thätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es giebt keine andere Quelle der Erkenntniss für diesen Begriff.

Doch wie? kommt es nicht auch vor, dass einer fragt, ob er wirklich existire? Hörten wir nicht von solchen, die vor Erstaunen über das, was sie erlebten, sich besinnen mussten, ob sie auch wirklich dawären, ob sie wachten und nicht träumten? Und ist also nicht das Bewusstsein unserer Existenz auch erschlossen? Wir würden eine solche Frage gar nicht aufwerfen dürfen, wenn nicht durch die sensualistische „Kritik der reinen Vernunft" viele Gelehrte dahin gelangt wären, das „Sein" nur den Gegenständen der Erfahrung zuzusprechen, dagegen an ihrem eigenen Sein seltsam zu zweifeln. Als die kluge Else, welche, wie die Mutter sagte, „Zwirn im Kopfe hatte" und, wie der Vater sagte, „die Fliegen husten hörte", im Korn gelegen und geschlafen hatte, so heisst es in Grimm's Märchen, wachte sie in dem Vogelgarn mit kleinen Schellen auf, welches ihr von dem Hans umgelegt war, und erschrak und ward irre an sich und fragte überall: „Bin ich's oder bin ich's nicht?" Die Frage konnte sie, ebenso wie Kant nicht erledigen, und läuft

wahrscheinlich noch umher, wenn sie nicht gestorben ist. Die Superklugheit, welche das Märchen an der klugen Else lustig darstellt, besteht darin, dass sie von Anderen lernen will, was sie selbst allein wissen kann. Die Anderen sollen ihr empirisch durch Schluss die Identität ihres eigenen Seins verbürgen, das sie unmittelbar selbst in sich selbst hat und weiss, da ihr Zweifel ja gar nicht entstehen könnte, wenn es nicht ein und dasselbe Ich wäre, welches zu verschiedenen Zeiten verschiedene Zustände in sich wahrnimmt. Darum kann man wohl fragen, ob man bei einem wunderbaren Erlebnisse wache oder träume, aber nicht, ob man existire und dasselbe Ich sei; denn dieser Zweifel und diese Frage ist schon das Zeichen für die Identität, weil es keinen Grund zu solchem Zweifel gäbe, wenn ein Ich (A) das Gewöhnliche, ein anderes Ich (B) jenes Wunderbare erlebte. Nur weil A identisch A ist, nur desshalb kann es sich über den Contrast seiner Erlebnisse wundern. Es ist daher unsinnig, wenn einer fragt, ob er existire; denn den Begriff der Existenz, den wir dabei durch Schluss von uns selbst prädiciren möchten, haben wir vielmehr durch das Wissen um unsere eigene Thätigkeit überhaupt erst erworben. Ebenso verkehrt ist es, wenn Kant zweifelt, ob die Seele eine Substanz sei; denn er nimmt dabei den Begriff der Substanz als anderswoher gegeben an, während man doch nur durch das Selbstbewusstsein auf den Begriff einer Substanz kommt. Kant als Sensualist denkt sich unter Substanz ein Anschauungsbild, einen Tisch oder einen Hund, und nun fragt er, ob die Seele solche Substanz sei, und will das erschliessen. Die Anschauungsbilder sind aber bloss ein Inhalt unserer vorstellenden Thätigkeit und darum in uns, ein Accidenz und keine Substanz. Wer kein Selbstbewusstsein hat, weiss daher nichts von einer Substanz. Wenn wir aber unsere Seele als Quelle des Substanzbegriffs kennen gelernt haben, können wir auch unternehmen zu fragen, ob etwa hinter den Anschauungsbildern der Dinge auch auf Substanzen nach der Art unserer Seele geschlossen werden dürfe.

Ichheit und Wesen.

Es ist aber angezeigt, hier noch auf eine Distinction aufmerksam zu machen, ohne welche vielleicht ein Widerspruch gegen unsere Resultate erhoben werden könnte. Wir haben nämlich bisher den Ausdruck Ich immer für die substanziale Einheit gebraucht. Nun ist aber bekannt genug, dass das Ich als eine höhere Form der

Erkenntniss erst später auftritt und nicht etwa schon von Haus aus dem Kinde innewohnt. Auch sehen wir, dass das Ich als Selbstbewusstsein im Laufe von vierundzwanzig Stunden regelmässig für fünf bis neun Stunden ungefähr jedem Menschen verloren geht, wenn er schläft, dass es ausserdem auch bei der Ohnmacht verschwindet. Ein so unbeständiges Ding taugt also schwerlich zu einer substanzialen Einheit.

Allein gegen diesen Einwurf ist die merkwürdige entgegenstehende Thatsache anzuführen, dass Jeder nach dem Schlafe beim Erwachen sein verschwundenes Ich regelmässig wiederfindet und nicht etwa als Hans einschläft, um als Peter wieder aufzuwachen. Man kommt auch beim Wiedererwachen nicht zu dem Skepticismus der klugen Else; vielmehr zeigt sich, dass das Ich als Selbstbewusstsein trotz seiner regelmässigen oder unregelmässigen Unterbrechungen bei jedem Menschen von der frühen Jugend bis zum Tode treu aushält und dass wir es, wir mögen machen, was wir wollen, schlechterdings nicht loswerden können, da es treuer als der Schatten sich an unsere Fersen heftet. Dieses Ich ist immer dasselbe Eine und bleibt gleichgültig gegen alle Veränderungen des Zustandes und der Zeit, wie wir denn auch sagen: „Ich thue jetzt dies oder das und that oder litt früher dies oder das und werde künftig so oder so sein.“ Und wenn wir auch mit Göthe klagen: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust; die eine will sich von der andern trennen;“ so brauchen wir doch nur statt der poetischen „Brust“ wieder Seele zu sagen, um die beiden Seelen in der Einen, die beiden Iche in dem Einen selbigen Ich zu finden. Auch wenn Paulus sagt: „Was ich will, das thue ich nicht; was ich aber nicht will, das thue ich;“ so ist auch hier das Ich getreu; denn das Wollen und das Thun sind zwar verschieden; beide aber gehören unabtrennlich zu dem Einen Ich, welches um beides weiss und über den Widerspruch klagt; weil sonst, wenn es zwei Iche, wie zwei Personen wären, auch der Widerspruch und die Seelennoth verschwinden würde.

Wenn wir nun als Richter die beiden streitenden Parteien anhören, von denen die eine das Ich der Unbeständigkeit beschuldigt, die andere seine Beständigkeit behauptet: so ist die Vermittelung und Entscheidung nicht schwer zu finden. Es ist nämlich einleuchtend, dass das Ich als ein Wissen in den verschiedensten Stufen der Intensität vorkommen kann. Nennen

wir nun bloss das hellste Wissen Ich, so muss es unbeständig heissen, wenn wir die dunklen Stufen in's Auge fassen; sehen wir aber auf das in allen Stufen der Intensität Gemeinsame, so erscheint das Ich als beständig. In dem Capitel über die Kategorie der Quantität soll nun die Intensität genauer untersucht werden; hier möge es genügen, daran zu erinnern, dass wir auch beim Säugling und beim Thier ein gewisses Selbstbewusstsein antrafen. Das Selbst kann aber auch ganz unbewusst arbeiten, da sein Charakter nicht, wie Fichte meinte, in dem Wissen besteht, sondern darin, dass es die Bedingungen des Wissens erzeugt. Denn indem sowohl die verschiedensten Acte und Zustände als auch der Inhalt dieser Zustände in der Einen substanzialen Einheit gegeben und durch sie mit einander conjugirt sind, so wird dadurch allererst auch das Selbstbewusstsein, als das Wissen um diese Einheit, von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe der Intensität möglich. Wir nannten daher diese substanziale Einheit Ich nach dem Satze: *a potiori fit denominatio*; wir müssen aber gut distinguiren, um jedes Missverständniss zu vermeiden; denn *qui bene distinguit, bene docet.* Da wir nun darüber im Reinen sind, dass das Selbst als die substanziale Einheit auch unbewusst wirken kann, wie z. B. im Schlaf, so wird es uns nicht mehr wundern, wenn sich beim Erwachen diejenigen Beziehungspunkte wieder vorfinden, die für das intensiver werdende Selbstbewusstsein zur Anknüpfung des neuen Zustandes an den früheren erforderlich sind. Um einen Vergleich zu wagen, der trotz aller Unähnlichkeit den Vorgang doch veranschaulichen kann, da das *tertium comparationis* in die Augen fällt, so sei die Kerze das Selbst; wenn sie brennt, sind wir uns unserer bewusst; erlöscht sie, so verschwindet das Ich in's Unbewusste; stellen wir durch Annäherung genügender Wärme die Flamme wieder her, so findet sich das Ich wieder, da dieselbe Kerze, dasselbe Selbst, die Bedingungen für das Brennen wieder liefert.

Lotze's Lehre vom Sein.

Für Diejenigen, welche wie Aristoteles und Kant denken und die Möglichkeit einer Definition der Grundbegriffe leugnen, war die oben gegebene Definition überflüssig. Aristoteles und seine Nachfolger begnügen sich damit, einige Beispiele anzuführen, bei denen sie den ihnen durch die Sprache und durch den Gebrauch früherer Autoren geläufig gewordenen Begriff des Seins zu denken pflegten. Dies ist der

Grund, wesshalb der Begriff des Seins in einem so verworrenen und widerspruchsvollen Zustande sich befindet; denn wie im Alterthum sich Parmenides das Sein bloss als das Identische dachte, während Heraklit diesen selben Begriff bloss auf das immer Fliessende anwendete, so glaubte Aristoteles beides annehmen zu müssen und nannte bald die sinnenfälligen immer werdenden Dinge die ersten Substanzen, bald betrachtete er die Vernunft und die Gottheit wegen der Identität als das wahre Wesen, bald wieder erklärte er die Gattungsbegriffe für Substanzen zweiter Ordnung und erschuf auch ein Sein für die Zufälligkeiten u. s. w. Was danach bei ihm das Seiende für einen Begriff habe, wenn wir das Gemeinschaftliche aller dieser Bestimmungen suchen oder nach der ersten Quelle dieser Erkenntniss verlangen, das bleibt unbeantwortet und ist auch aus seinen Schriften durch Analyse nicht zu enträthseln. Unter den Neueren ist, so viel ich sehen konnte, auch nirgends Rath zu holen, wie denn Cartesius und Spinoza offenbar sich nur auf die *lumière naturelle* stützen, d. h. den Begriff als selbstverständlich voraussetzen, während Hegel soweit ging, das Nichts mit dem Sein für identisch zu erklären.

Seltsamer Weise hat sich Lotze in seiner neuen Metaphysik S. 33 mit Hegel einverstanden erklärt, wenn dieser das reine Sein dem Nichts gleichsetze. Er will daher den metaphysischen Gebrauch des reinen Seins verwerfen und das Sein nur als ein „in Beziehung stehen“ auffassen, weil der Sprachgebrauch ganz richtig das Wort Sein immer nur zu verwenden scheine, wenn es sich um eine Beziehung handle. Es gilt also offenbar, eine engere Definition des Seins aufzufassen, die sich nicht in das reine Sein gleich Nichts verliere. Allein sollte Lotze's Definition dies leisten können? Zunächst wollen wir ihm einräumen, dass er mit Recht überall ein „in Beziehung stehen“ antreffe, wo der Ausdruck „sein“ vorkommt; dies erklärt sich aber darum sehr einfach, weil wir das Sein niemals aussagen, ohne zu denken; das Denken aber besteht in der Auffassung von Beziehungen. Mithin müsste, sofern überhaupt gedacht wird, nothwendig auch immer bloss „Sein“ gedacht werden, da nach Lotze das Denkbare als in Beziehung Stehendes und das Seiende zusammenfallen muss. Allein diese Definition ist zu weit und bringt uns wieder zum reinen Sein gleich Nichts, da sie mit ihrem unendlich grossen Mantel alles

und jedes zudeckt. *Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim.* Denn nach dieser Definition vom Sein als in Beziehung stehen würde Qualität und Quantität und alle Kategorien und das durch diese Begriffene auch immer nur „Seiendes" sein und das Sein wäre das Chaos, wo alles ohne Unterschied durcheinander liegt. Wir halten aber z. B. den Regenbogen, obgleich er als Bild unserer Anschauung „in Beziehung steht" zum Lichte und zu den Tropfen, dennoch für eine Illusion und erklären ihn für „nicht-seiend". Er hat ein Sein als Was, sofern wir etwas Bestimmtes darunter vorstellen, und ein Sein als Dass, sofern wir wirklich thätig sind in seiner Anschauung; aber es fehlt ihm das Sein als Wesen oder Substanz. Die Erklärung Lotze's führt daher gegen seine Absicht auf Hegel's Wege zurück und kann uns nicht fördern, da sie in dem unendlichen Gebiete des Gedachten nicht die speciellen Gesichtspunkte hervorhebt, nach denen wir das Sein im Unterschiede von anderen Bestimmungen denken.

Der eigentliche Grund der Annahme Lotze's liegt aber darin, dass er im Stillen unter dem Sein nur das Dass, die Existenz, versteht. Dadurch wird seine Auffassung von vornherein zu eng. Zugleich aber scheint seine Metaphysik sich auch von Capitel zu Capitel zu verändern; denn z. B. S. 35 beweist er, dass man nicht Geschwindigkeit oder Richtung für sich als etwas Wirkliches ansetzen könne, sondern, um etwas Wirkliches zu bezeichnen, alle diese einzelnen legitim gebildeten Abstractionen erst mit den anderen verbinden müsse, um dann etwa mit Recht sagen zu können: „Körper bewegen sich im Raume mit verschiedenen Geschwindigkeiten und nach verschiedenen Richtungen;" denn „es gebe" keine Geschwindigkeit für sich ohne Richtung und keine Richtung für sich ohne Geschwindigkeit u. s. w. Hier sieht also Lotze die „Wirklichkeit" und das, „was es giebt", in dem Geschehen im Raume und widerlegt unter dieser Voraussetzung das Sein der Allgemeinbegriffe, denen ja natürlich diese Art von Wirklichkeit fehlt. Wenn wir aber seine Metaphysik weiter lesen, findet sich, dass er den Raum zu etwas bloss Ideellem macht und mithin weder Körper, Bewegung und Richtung für sich genommen, noch auch ihre Verbindung mehr zu dem Wirklichen rechnet. Nach dieser neuen Voraussetzung würde aber sein ganzes vorhergehendes Räsonnement wieder zusammenfallen, das ja nur durch die den Empirikern

einleuchtende Vorstellung von der Wirklichkeit gestützt wurde. Aus diesem Widerspruch zwischen den verschiedenen Abschnitten seines Werkes sieht man, dass Lotze über das Sein nicht in's Reine gekommen ist und während der Arbeit seinen Standpunkt veränderte. Im Anfange geht er mit den Empirikern, denen die „Wirklichkeit" mit dem, was sonst die „Erscheinung" heisst, zusammenfällt.

Im weiteren Verlaufe, z. B. S. 83, giebt er dann wieder eine ganz andere Definition, indem er „die sich selbst vollziehende Thätigkeit" unter dem Sein versteht und den Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung gänzlich aufgeben will. Obgleich es Lotze dunkel gelassen hat, was man sich unter einer Thätigkeit, die sich selbst vollzieht, näher denken soll, da die Thätigkeiten ja doch nur durch auswärtige Sollicitation ausgelöst werden können, wie kein Körper sich ohne äussere Veranlassung bewegen, kein Ich ohne Anlass wollen oder denken wird, so erkennt man bei dieser Definition wohl sein Bestreben, das „Wesen oder die Idee" der Idealisten mit dem „Dasein" der Realisten zu verschmelzen. Uns kann es aber, abgesehen von den eben angedeuteten Schwierigkeiten, dennoch Wunders nehmen, wo denn das Ich bleiben solle, wenn die Thätigkeit sich erst selbst vollzieht; denn man darf dann ja nicht mehr sagen: Ich denke, ich will, ich arbeite, sondern nur etwa: es denkt sich das Denken etwas, es will sich das Wollen, es arbeitet sich das Arbeiten. Sollte denn wirklich das Ich überflüssig oder sinnlos sein, welches wir herkömmlich als Subject des Satzes gebrauchen? Allein auch dieser Standpunkt Lotze's, auf welchem in der Thätigkeit gewissermassen noch eine selbständige Potenz erscheint, wird von ihm bei späteren Betrachtungen wieder ausgelöscht, wie eine falsche Rechnung auf der Tafel, und er behält dann als das Seiende nur Gott, den Herrn, in mahometanischem Sinne übrig, der nach seinem Belieben thätig ist und dessen Thätigkeiten hie und da sich selbst bewusst werden, so dass also die Thätigkeiten sich nicht mehr selbst vollziehen, sondern bei ihrem ephemeren Vollzogenwerden nur durch die Accidenz der Selbstbewusstheit den Schein eines selbständigen Seins hervorbringen. Der Begriff des Seins ist daher bei Lotze ein immerfort wechselnder und sein letzter Ausdruck, der bei Allah Halt macht, kann von uns erst weiter unten in dem Abschnitt „Theologie" beurtheilt werden.

Viertes Capitel.

Umfang des Begriffs des Seins.

§ 1. Der frei gewordene Begriff.

Nachdem wir nun den Inhalt des Dass, Was und Ichs, d. h. des realen, ideellen und substanzialen Seins, definirt haben, bleibt die Frage übrig, wie es um den Umfang dieses Begriffs stehe. Dass das ideelle und reale Sein innerhalb des Bewusstseins einen unberechenbaren Umfang unzähliger Fälle der Anwendung habe, ist auf den ersten Blick klar, da wir ja schon immer auf viele Fälle als auf die zugehörigen Beziehungspunkte hinschauen mussten, um überhaupt zur Unterscheidung des Dass und des Was zu kommen. Ganz anders aber verhält es sich mit dem Ich oder der Substanz; denn dieser Begriff ist uns zunächst nur denkbar, wenn Inhalt und Umfang völlig zusammenfallen. Es giebt eben für mich kein Ich, wenn irgend ein Ideelles oder irgend eine Thätigkeit auf einem andern Schauplatze spielen könnte und nicht als m e i n Erkenntnissinhalt und als m e i n e Thätigkeit aufgefasst würde. Das Ich ist desshalb gar nicht zu denken, wenn es nicht zugleich den ganzen Umfang seines Begriffs in sich aufzehrte. Damit ist nicht gesagt, dass das Ich, welches als numerisch eins in Beziehung zu der Vielheit seiner Acte und ihres Inhalts gedacht wird, auch als numerisch einzelne Substanz in Beziehung zu andern Substanzen gedacht werden müsste; vielmehr ist dies zunächst ganz unmöglich, da die Einheit nur im Gegensatz zu Zwei, Drei u. s. w. zu denken ist. Ein Grund, an ein zweites Ich zu denken, liegt aber noch nicht vor. Also dürfen wir bloss sagen, dass zunächst Umfang und Inhalt des Begriffs des Ichs gar nicht auseinander gehen, dass sie sich decken.

Nun sahen wir aber schon oben (S. 40), als wir einen Fehler des Cartesius analysirten, dass der Begriff als solcher

mit der Zahl seiner Anwendung nichts zu thun hat. Es ist darum natürlich, dass jeder Begriff bei seinem Ursprunge mit den nächsten Beziehungspunkten, d. h. mit dem ersten Material, bei welchem er zu Bewusstsein kommt, zusammenfliesst. Wenn man dem Kinde die Finger zeigt und nun 1, 2, 3 zählt, so fliesst die Zahl mit der Vorstellung der Finger zusammen, d. h. das Kind wird sich nicht darüber klar, dass die Zahl mit den Fingern nichts zu thun hat. Erst wenn man auch die Bäume und Thiere und Menschen u. s. w. gezählt hat, wird der Begriff der Zahl frei von dem ersten Beispiel seiner Anwendung. Ebenso verhält es sich mit jedem Begriffe.

Mithin ist einleuchtend, dass der Begriff des Ichs davon keine Ausnahme bilden kann und dass wir ihn sofort als freigewordenen ablösen, sobald wir andere Beispiele seiner Anwendbarkeit entdecken. Dass nun solche Beispiele längst bekannt sind, dass wir ein Du und überhaupt eine Pluralität der Iche begreifen, das kann uns nur dazu dienen, uns vorläufig an die Möglichkeit eines Umfangs für den Begriff des Ichs zu erinnern; bewiesen aber wird dadurch nichts. Die Art vielmehr, wie wir für das Ich die Einheit im Gegensatz zu einer Vielheit finden und demgemäss in dem Begriffe Inhalt und Umfang unterscheiden können, muss ganz von vorn streng untersucht werden. Bewiesen ist durch die vorliegende Betrachtung nur, dass der Begriff des Ichs ebenso gut, wie alle Begriffe, einen Umfang im Plural haben kann und dass er nicht, wie der Begriff Gottes, seinem Inhalt nach nothwendig die Pluralität ausschliesst. Denn die Einheit, die dem Ich zukommt, war ja nur im Gegensatz zu dem vielen ideellen und realen Sein gesetzt, welches von dem Ich unterschiedslos durchdrungen wird; aber nicht im Gegensatz zu anderen Ichen, da uns vielmehr die Vorstellung anderer Iche bis jetzt überhaupt noch gar nicht entstehen konnte. Wir durften also nur folgern, dass vorläufig beim Ich Inhalt und Umfang sich decke, dass aber diesem Begriffe, wie allen Begriffen, möglicher Weise die Nabelschnur abgeschnitten werden könne, sobald nämlich andere Beispiele seiner Anwendung, d. h. ein Umfang des Begriffs in Sicht komme.

§ 2. Ursprung des Begriffs einer äusseren Welt.

So lange wir uns nun als erkennend verhalten, ist nothwendig das Dass und Was, das Subject und Object immer congruent. Das Ich, welches sich als die Einheit aller dieser Inhalte und Thätigkeiten erkennt, hat darum gar keine Veranlassung, neben und ausser sich ein anderes Wesen zu vermuthen. Mithin müssen wir uns nach andern Beziehungspunkten umsehen, um den Ursprung einer Pluralität der Wesen, d. h. einer äusseren Welt, zu verstehen.

Nun habe ich in meiner Schrift „Wesen der Liebe" schon gezeigt, dass wir drei Thätigkeitsarten der Seele unterscheiden müssen, die, da sie unter die Kategorie der Qualität fallen, weiter unten in jenem Capitel genauer deducirt werden müssen. Hier dürfen wir diese Eintheilung voraussetzen und wollen nur daraus entnehmen, was für die vorliegende Frage von Entscheidung ist. Ferner müssen wir voraussetzen, was ebenfalls später ausführlich zu erläutern ist, dass wir beim Denken nach dem Satze des zureichenden Grundes und nach dem Gesetze der Coordination verfahren, denn ohne diese Voraussetzung könnten wir nicht auf eine von uns verschiedene Ursache, also nicht auf Wesen ausser uns schliessen.

Der Erste Weg, das Wollen.

Ich setze demgemäss zunächst voraus, dass es ausser der erkennenden Thätigkeit noch eine w o l l e n d e giebt. Sobald nämlich mit den Sinnesempfindungen ein Bewusstsein entstanden ist, können wir das Was oder den Inhalt der Empfindung von der Thätigkeit des Empfindens unterscheiden. Zugleich aber entsteht nothwendig eine Beziehung jeder einzelnen Thätigkeit zu dem Ganzen des Ichs oder des Wesens. Diese Beziehung unterliegt, wie später gezeigt werden soll, einem Gesetze des Zweckes und darnach sind unsere einzelnen Thätigkeiten dem Zwecke und der Natur des Ganzen entweder angemessen oder unangemessen. Dies Verhältniss wird nun vielfach unbewusst bleiben; es kann aber auch bewusst werden und dann entsteht ein Gefühl der L u s t oder der U n l u s t. Diese Gefühle sind Zeichen für die Stellung, welche das Ich als Ganzes der einzelnen Thätigkeit gegenüber einnimmt, und da diese Stellung verschiedenartig sein kann, indem sie den verschiedensten und complicirtesten Veranlassungen entspricht, so fassen wir alles zusammen und nennen den ganzen Kreis dieses Verhältnisses, sofern wir auf das Ich als den Einen

Beziehungspunkt hinblicken, den Willen und die beiden gegensätzlichen Grundformen, die dabei vorkommen, das Begehren und das Verabscheuen. Blicken wir nun auf den andern Beziehungspunkt hin, so bleibt die Thätigkeit selbst als solche unbewusst, ihr zugehöriges Was aber wird jedesmal bewusst, und so wird dies Was zum Zeichen für das, was wir bezeichnen wollten. Entsprechend dem Verabscheuen und Begehren nennen wir demgemäss den zugehörigen ideellen Beziehungspunkt ein Gut oder ein Uebel und bezeichnen ihn durch den Inhalt der zugehörigen Empfindungen oder Anschauungen.

Indem wir nun zusehen wollen, wie unter diesen Voraussetzungen der Begriff einer äusseren Welt entspringt, fügen wir noch hinzu, dass hier die drei Stufen der Erkenntniss nicht streng geschieden werden sollen und dass sich schon sehr früh auf den beiden dunkleren Stufen (vergl. S. 33) der hier logisch analysirte Process des Denkens vollzogen haben wird. Es zeigt sich nämlich sehr bald, dass alle Bilder unserer Anschauung und alle unsere Thätigkeiten in gewissen regelmässigen Beziehungen untereinander stehen, wie wir z. B. das Anschauungsbild einer Rose und damit in regelmässiger Beziehung die Empfindung des Duftes haben, während mit dem Anschauungsbilde des Veilchens sich eine andere Geruchsempfindung verknüpft. Diese Beziehungen sind so regelmässig, dass schon das Kind den Zusammenhang leicht bemerkt und demgemäss das Eine als Mittel, das Andere als Erfolg bezeichnet. Wo wir nun ein Gut wollen, oder ein Uebel verabscheuen, da drängt sich unserer Vorstellung durch die Erinnerung oder Anschauung auch gleich das zugehörige Mittel auf, wie man ja auch sagt, dass der Schaden klug mache, d. h. uns die Coordination zwischen Mittel und Erfolg zum Bewusstsein bringe.

Da nun die Acte des Willens zuerst bei den Sinnesempfindungen ausgelöst werden, alles Empfundene aber als Vorstellung im Gedächtniss und in der Erinnerung zurückbleibt, so können wir durch Reproduction uns leicht und ganz von selbst eine Menge Bilder vor die Seele führen, die uns mit Lust oder Unlust afficiren. Allein es wird sich dem Kinde gleich der Unterschied offenbaren, ob es sich an den Genuss eines Apfels bloss erinnert, oder ob es ihn sieht, tastet, riecht und geniesst. Setzen wir nun, indem wir annehmen, der Unterschied zwischen Vorstellung und sinnlicher Empfindung sei schon klar geworden,

das Kind erinnere sich an einen solchen Genuss, so wird der Wille sich darauf als auf ein Gut richten. Aber die sinnliche Empfindung mit ihrer eigenthümlichen Intensität bleibt aus; der Wille ist ein blosser Wunsch, ein unerfüllter Wunsch; denn die zugehörigen Anschauungen, die als Mittel in regelmässiger Beziehung standen zu dem Erfolg des Genusses, fehlen und entspringen nicht von selbst aus dem Wunsche. Mithin ist das Denken nach dem Satze des zureichenden Grundes in Thätigkeit und wir können den coordinirten Beziehungspunkt nirgends in uns finden. Da soll nun etwa plötzlich das Anschauungsbild der Mutter aus der zugehörigen geschlossenen Hand das sinnliche Bild der Frucht dem Kinde gewähren; es sieht, es tastet, es riecht, es geniesst. Aber ein anderes Anschauungsbild, der Bruder, entreisst die halb verzehrte Beute, und unter seinen Zähnen verschwindet das Bild des Apfels und wird zu einer blossen Erinnerung und zum Wunsch. Obgleich nun diese Bewusstseinszustände rein innerlich ablaufen und ausser dem Ich und seinem Inhalt nichts weiter enthalten, so muss dennoch unfehlbar dabei der Satz vom Grunde in der Art angewendet werden, dass wir eine von uns, von dem Ich, nicht abhängige, also eine andere Ursache, einen ausser uns liegenden Beziehungspunkt hinzudenken. Wie diese äussere Ursache beschaffen sei, wissen wir noch nicht; wir wissen nur, dass eine Ursache, ein Beziehungspunkt zu setzen sei, der mit den von uns unabhängigen und mit unserem Willen bald übereinstimmenden, bald contrastirenden Empfindungen zusammenhänge. Damit ist die Innenwelt überschritten und durch das Denken eine zweite, eine äussere Welt gesetzt, die vorläufig als x den zugehörigen Zusammenhang mit den von uns unabhängigen und uns unerklärlichen Ereignissen der Sinnlichkeit vermittelt. Der erste Weg, der zum Begriffe der Aussenwelt führt, geht daher vom Wollen, vom Begehren und Verabscheuen aus, indem für das Auftreten der Güter und Uebel in der sinnlichen Empfindung ein Beziehungspunkt x als hinreichender Grund gesucht und gesetzt wird.

Der zweite Weg, die Empfindung.

Hiermit steht ein zweiter Weg in Verbindung, den wir jetzt nur kurz anzudeuten brauchen, der aber von Vielen fälschlich als die eigentliche Erkenntnissquelle der äusseren Welt betrachtet wird. Die Sinnesempfindung selbst nämlich soll nach der Meinung vieler

Philosophen des Alterthums und der Neuzeit sofort unmittelbar nicht bloss einen ideellen Inhalt uns offenbaren, sondern zugleich ohne Weiteres ankünden, dass sie von einem ausser uns befindlichen Ding an sich herrührte.

Da diese Behauptung bloss auf unser sogenanntes natürliches Gefühl, unseren unbefangenen Glauben und unseren kindlichen Wahrheitssinn und dergleichen gestützt wird, diese angeführten Erkenntnissquellen aber recht complicirt sind und uns oftmals arg in die Irre führen, so lassen wir sie kurzer Hand unberücksichtigt. Die Empfindung soll später genau definirt werden; hier genüge die Bemerkung, dass die Empfindungen der äusseren Sinne nur ihren eigenen Inhalt offenbaren, also Töne, Farben, Gerüche u. s. w., und auch wenn sie sich mit einander verbinden zu Anschauungsbildern, nur diese ideellen Objecte zum Bewusstsein bringen. Hätten wir daher bloss Empfindungen und Anschauungen, so würden wir nie eine Ahnung von einer Aussenwelt gewinnen, weil dieser Begriff von Realität und Substanz weder selbst Empfindung oder Anschauung ist, noch auf die blossen Bilder der sinnlich-imaginativen Sphäre irgendwie angewendet werden kann.

Wir bedürfen daher erst der nöthigen Beziehungspunkte für unser Urtheil. Nun gehen die Anschauungen in Erinnerungen über. Das Gedächtniss ist wie ein Schrank, den man aufschliessen kann, um alle die bekannten Gegenstände wieder zu sehen, die man hineingestellt hatte. Die Erinnerungen sind daher immer von dem Bewusstsein begleitet, dass ihr Inhalt aus uns, aus unserem Gedächtniss kommt und dass wir damit bei uns bleiben. Wenn wir aber plötzlich etwas Neues in dem Schranke erblickten, so würden wir erstaunen und nach der Ursache fragen, durch welche es hineingerathen sei. Dies Neue bieten uns nun die Empfindungen und so kann, wenn das innere Leben durch das Denken reicher wird, Erinnerung und Empfindung verglichen werden. Wir merken dann den Unterschied z. B. zwischen Italien in unserer Erinnerung und Italien als Anschauung. So muss auch, abgesehen von dem Wollen, durch die bloss erkennende Thätigkeit ein Beziehungspunkt *x* ausser uns gesucht werden, von dem die nicht aus uns erklärlichen immer neuen Empfindungen und Anschauungen abhängen. Ohne Vergleichung mit den Vorstellungen und ihren Verknüpfungen, die wir aus uns selbst erklären können, würde uns die blosse

Empfindung nichts von der Aussenwelt offenbaren. Das Denken aber vollzieht die Vergleichung und fordert und setzt den Beziehungspunkt x ausser uns, so dass nur durch das Denken die Empfindungen zu Quellen der Erkenntniss einer äusseren Welt werden konnten und geworden sind.

Der dritte Weg, die Bewegung.

Wir müssen nun die dritte Art unserer Thätigkeit hinzunehmen, die Bewegung. Dieser Name ist metaphorisch und dem Gesichtssinne entlehnt: wir wollen ihn im allgemeinsten Sinne brauchen. Da sich nämlich im Bewusstsein ein fortwährender Wechsel der Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen und Gedanken zeigt, auch bald regelmässige Beziehungen zwischen coordinirter Setzung und Veränderung bemerkt werden, so kann es nicht fehlen, dass wir nicht nach dem Satze vom zureichenden Grunde uns selbst als Ursache vieler Veränderungen betrachteten und uns also in diesem Sinne als bewegend auffassten. Schon der Säugling lernt sich bald als Ursache vieler Erscheinungen kennen, und wenn wir die Tastvorstellungen vorbeilassen, so ist wohl das erste Gebiet, wo er, sich und Andern deutlich, sich als Bewegungsursache erkennt, die Coordination zwischen Stimme und Gehör; denn, nachdem er zuerst, ohne zu wollen und zu wissen, geschrieen und sich gehört hat, so merkt man bald, wie die Entdeckung dieser Coordination, die ihm als Naturforscher in der Wiege gelingt, sofort zu Experimenten führt, indem er nun willkürlich und bewusst seine Stimmorgane in Bewegung setzt, um die coordinirten Tonempfindungen hervorzurufen und sich an diesem Spiel zu ergötzen. Allein wenn wir auch zahlreiche Erscheinungen unseres Bewusstseins beliebig hervorbringen können, so merken wir doch nicht bloss, dass wir an ein Gesetz, an eine bestimmte Coordination der Erscheinungen gebunden sind, wie z. B. dass der Ton nicht ohne vorhergehende Stimmbewegung entsteht, sondern wir erkennen auch sehr bald, dass bei weitem die meisten Bewusstseinserscheinungen überhaupt nicht von uns abhängen. Der Säugling kann die entfernteren Gegenstände, nach denen er greift, nicht erreichen; die Mutter kommt und geht, unabhängig von seiner bewegenden Kraft; die Wiege leistet ihm Widerstand, den er nicht bezwingt u. s. w. Da er nun durch seine eigene Bewegung und die dadurch hervorgerufenen coordinirten Empfindungen und Anschauungen früh schon den Satz vom zureichenden Grunde durch Erfahrung als gültig kennen

lernt, wenn auch viele Jahre vergehen, ehe er ein wissenschaftliches Bewusstsein von diesem Satze erwirbt: so muss er natürlich instinctiv auch die von ihm unabhängigen Erscheinungen auf eine Ursache beziehen und diesen Beziehungspunkt, da er nicht in ihm liegt, ausser sich versetzen und so den Gedanken einer äusseren Welt in sich erzeugen. Die äusseren Bewegungsursachen müssen aber zunächst wieder als x gelten; denn wir haben ja erst zu untersuchen, wie wir sie naturgemäss ursprünglich auffassen und wie wir sie richtig erkennen, sofern wir über die Annahme eines x hinauskommen.

§ 3. Dass die drei Wege nicht auf Einen reducirt werden können.

Es möchte nun scheinen, als müssten wir die äussere Welt in Beziehung auf uns nur als Bewegungsursache auffassen und als könnte es demgemäss nur einen einzigen Weg des Denkens geben, auf welchem ein anderes Princip als das Ich anerkannt würde. Danach müssten dann die ersten beiden Wege auf den dritten reducirt werden, etwa in der Art, dass bei dem ersten Wege unsere Macht nicht ausreichte, die Güter gegen den erprobten Widerstand einer äusseren Macht x zu erlangen, oder weil diese uns Uebel aufzwänge; bei dem zweiten Wege etwa so, dass eine äussere Macht uns die Empfindungen aufnöthigte. Allein eine schärfere Analyse zeigt sofort, dass diese Erklärung schon ein zweiter Schritt des Denkens ist, um die Verschiedenheiten des jedesmal zureichenden Grundes auszulöschen und eine gemeinschaftliche letzte Ursache zu setzen für Wirkungen und Erscheinungsweisen, die nicht auf einander zurückgeführt werden können; denn das Wollen, Erkennen und Bewegen können nicht in einen Begriff zusammengehen. Auf dem ersten Wege nehmen wir ein zweites Princip x ausser dem Ich an, weil die uns entstandene Ordnung der Güter und Uebel, welche die Objecte des Willens sind, gegen unseren Willen verkehrt wird durch eine Ursache x; denn das wollende Ich weiss sich unschuldig an dieser Verursachung. Mithin spielt zwar die Bewegungsursache hinein, aber der Erkenntnissgrund liegt nicht in der Bewegung,

sondern in dem Begehren und Verabscheuen. Setzten wir daher, um apagogisch den zureichenden Grund festzustellen, die Willensdifferenzen bei Seite, so möchte geschehen, was da wollte, wir würden doch keinen Conflict bemerken, da dieser erst entsteht, wenn etwas gegen den Willen geschieht. Also ist der Wille der Erkenntnissgrund eines dem wollenden Ich fremden Princips.

Auf dem zweiten Wege ist es ebenfalls nicht eine fremde Bewegungsursache, auf die wir die Sinneseindrücke zurückführen, sondern ein Unterschied in dem Erkennen selbst. da uns ein Kreis von Vorstellungen bekannt und zu uns gehörig erscheint, während durch die Empfindungen etwas Fremdes auftritt, das wir nicht auf die uns schon bekannten, unserm Bewusstsein einverleibten Erkenntnisselemente als blosse Wiedererinnerungen beziehen können. Hiernach setzen wir auch keine Bewegungsursache; denn dazu ist zunächst keine Veranlassung, sondern überhaupt nur ein x, auf welches wir die uns immer neuen, nicht durch Erinnerung gelieferten Erkenntnisse beziehen. Daher ist es so natürlich, dass von früher Jugend an gleich die ganze Sinnenwelt, obwohl sie doch nur eine Erscheinung unseres Bewusstseins ist, nach Aussen hin projicirt wird, da wir die Anschauungen auf ein fremdes x beziehen und nicht als Erinnerungen auf das Ich reduciren können.

Erst der dritte Weg giebt uns die Vorstellung einer äusseren Ursache der Bewegung und Veränderung, da wir unsere Bewegungen beschränkt fühlen und angenehm oder schmerzhaft zu Bewegungen genöthigt werden, als deren Ursache wir uns nicht wissen. Bei diesem dritten Wege sind weder Wille, noch Erkenntniss massgebend, was apagogisch bewiesen werden kann. Setzen wir also zuerst, der Wille allein sei massgebend, so würde eine uns angenehme Bewegung, etwa die beim Reiten, nicht als dem Willen fremd erkannt werden können, sondern nur eine unangenehme. Mithin wäre die Erkenntniss einer fremden Ursache nicht möglich bei angenehmen Bewegungen. Bei allem Spiel aber haben wir immer eine dem Willen genehme Wechselwirkung zwischen uns und einer fremden Ursache, diese möge sein, was sie wolle. Nun bemerken wir aber hier die fremde Ursache daran, dass die Veränderungen der Erscheinungen zwar nicht wider unseren Willen, aber nicht immer nach unserer Erwartung ausfallen, da viele Wirkungen weder von uns beabsichtigt, noch von unseren Kräften geleistet werden, was man

schon bei dem Spiel der Thiere sehen kann, wenn sie ihre Sprünge und Wendungen anpassen den von dem Spielgenossen unerwartet ausgeübten Bewegungen nach Richtung und Geschwindigkeit. Mithin kann der Wille da nicht als Kriterium der Fremdheit dienen, wo ihm nichts in den Weg tritt, wo er vielmehr volle Befriedigung findet. Also bleibt nur die Differenz übrig, die zwischen dem Bewusstsein von Anstrengung und Wirkung oder von Plan und Erfolg liegt; denn nur daran erkennen wir, welche Veränderungen von uns oder nicht von uns herrühren. Dass dies Bewusstsein stärker wird, wenn eine Differenz des Willens hineinspielt, wenn z. B. eine eintretende Veränderung Verdruss erregt, versteht sich von selbst; man bedarf aber nur ein geringes Mass von analytischer Feinheit, um eine solche doppelte Erkenntniss in ihre beiden einfachen Elemente zerlegen zu können.

Da wir nun die Ansprüche des „Wollens“ hier ablehnten, so könnte man noch darüber in Zweifel sein, ob nicht die „erkennende“ Thätigkeit statt der „bewegenden“ massgebend für die Erkenntniss einer äusseren Welt sei: denn wo es sich um eine Erkenntniss handelt, da wird doch wohl das Erkennen die Entscheidung haben. Ganz recht! allein die Erkenntniss erweist sich hier abhängig von den Thatsachen; denn nicht meine Erkenntniss bewegt meinen Arm, sondern wenn ich ihn bewegt habe, so kann möglicher Weise auch eine Erkenntniss dieser Thatsache in mir entstehen. Setzen wir also voraus, es sei nichts als Erkenntniss gegeben, so kann auch nur der oben gezeichnete zweite Weg, auf dem wir zur Annahme einer äusseren Welt kommen, möglich sein; wenn wir aber auch noch aus den Thatsachen der Bewegung argumentiren, so zeigt sich, dass hier eine von der Erkenntniss unabhängige Thätigkeit, nämlich die bewegende, massgebend ist. Die Bewegung allein freilich ist keine Erkenntniss und erklärt uns desshalb auch nicht den Ursprung der äusseren Welt. Wenn wir aber über die Thatsachen der Bewegung denken, so kommen wir unvermeidlich, sobald wir die Erfolge mit der Ursache in Beziehung setzen, zu der Erkenntniss, dass diese Erfolge nicht aus dem bewegenden Ich abgeleitet werden können und dass also ein x ausser dem Ich als Beziehungspunkt hinzugedacht werden muss. So ist denn der dritte Weg unabhängig von den ersten beiden als zu Recht bestehend nachgewiesen.

Umfang des Substanzbegriffs.

Während nun der Umfang des ideellen und realen Seins uns durch das Bewusstsein sofort selbst gegeben wird, so war die Frage schwierig, wie wir den Substanzbegriff, den wir durch Beziehung unserer Thätigkeiten (Dass) und ihres Inhalts (Was) auf das Ich bilden, über das Ich hinaus anwenden könnten. Wir haben aber gesehen, dass dieser Begriff wie jeder andere von seinem ersten Ursprunge sich ablösen und als ein universaler sich in einem beliebig grossen Umfange geltend machen kann. Es zeigte sich auch die Nöthigung, über das Ich hinauszugehen, auf drei Wegen, die wir genauer untersucht haben, so dass ein Umfang des Substanzbegriffs schon festgestellt ist.

Ehe wir aber genauer nachweisen, wie dieser Begriff der Substanz auf das x der äusseren Welt angewendet werden muss und welche Anwendung illusorisch ist, haben wir zuvor noch eine andere Frage zu erledigen.

Fünftes Capitel.

Die semiotische Erkenntniss.

§ 1. Zur Kritik.

Die Arbeit der Früheren.

Die Geschichte der Philosophie berichtet uns, dass die Denker sich früh die Frage stellten, wie man das Seiende oder die Dinge erkennen könne, wenn der Erkennende oder seine Erkenntniss doch nicht dasselbe sei, wie das, was dadurch erkannt werden soll. Ist das zu Erkennende *A*, die Erkenntniss aber davon verschieden, also etwa *B*, wie kann dann *A* durch *B* erkannt werden? Darum stellte man früh den Satz auf, Gleiches könne nur durch Gleiches erkannt werden, Wärme durch Wärme, Kälte durch Kälte u. s. w. oder in der Formulirung des Dichters: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken; lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken!“

Man hat freilich auch umgekehrt behauptet, das Entgegengesetzte werde durch das Entgegengesetzte am Besten erkannt, Liebe durch den Hass, Frost durch Hitze, Süssigkeit durch Bitterkeit u. s. w. Und daher ist auch die bekannte logische und rhetorische Regel gekommen: *opposita juxta se posita magis illucescunt* und die Empfehlung der Antithesen; allein es liegt doch auf der Hand, dass uns zwar das Wesen einer Sache durch Beziehung auf ihren Gegensatz deutlicher bewusst wird, dass wir aber dennoch niemals wissen können, was Hass ist, wenn in uns nur die Milch der Menschenliebe fliesst und umgekehrt. Darum verstehen sich Charaktere wie Antonio und Tasso, Othello und Desdemona nicht, weil sie von entgegengesetzten Gefühlen beherrscht werden und die gleichartigen Gefühle nicht dann sich einstellen, wenn es gefährlich und tragisch wird, sich misszuverstehen. Es ist mithin bei der Behauptung, dass Gegensätze

sich einander deutlich machten, für unsere Frage eine *ignoratio elenchi* nachzuweisen, da der Streitpunkt verwechselt ist; denn es handelt sich nicht darum, wie in einem und demselben erkennenden Subjecte ein Begriff am schärfsten beleuchtet und zum Bewusstsein gebracht werden könne, sondern wie ein fremdes Object A erkannt werden könne, wenn in dem Erkennenden nicht A', d. h. eine gleiche Empfindung, ein gleicher Wille, ein gleicher Gedanke u. s. w. correspondirend gegeben sei, sondern ein Anderes oder Entgegengesetztes, also B oder $-A$. Wie kann man einen Bericht oder eine Rechnung verstehen, wenn man bei der objectiv gegebenen Zahl Drei bei sich Fünf vorstellt und, wenn vom Debet die Rede ist, an Credit denkt!

Der Demokritismus.

Die Atomisten des Alterthums nahmen daher an, dass von den Dingen kleine Theile abflössen, die durch die Poren unseres Leibes dringend in unserem Inneren sich zu kleinen, aber leibhaftigen Bildern der Dinge zusammenfügten, so dass dann Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Aber diese Erklärung hilft nicht, weil demgemäss A als „Gegenstand der Erkenntniss" allein übrigbleibt, während B, die Erkenntniss als subjective Seite, verschwindet. Demgemäss könnte man auch eigentlich von einem Objecte A, welchem ein Bild a entspräche, gar nicht reden, da das Bild a, wenn man zugäbe, es sei Empfindung oder Anschauung, doch nur von sich selbst Empfindung wäre und nicht von A. Ausserdem müsste A, von dem man aber überhaupt nichts wissen könnte, selbst ein Haufen von Empfindungen sein. Dass man auch nicht über die Beziehungen, z. B. über die Grösse, Bewegung, Dauer u. s. w. urtheilen könnte, versteht sich von selbst, weil von diesen ideellen Dingen nichts abfliessen kann; denn wie sollte ich nach dieser materialistischen Theorie sagen können, dass ein Pferd grösser ist als ein Hund, auch wenn die Bilder von beiden in entsprechendem Grössenverhältnisse in meinem Herzen ständen. Das Nebeneinanderstehen ist ja noch kein Urtheil über das Grössenverhältniss. Es fehlt hier also das Subject, welches erkennt und urtheilt, und daher auch das Object, welches erkannt wird.

Der Platonismus.

Der Platonische Idealismus sucht sich anders zu helfen: er nimmt an, dass die Erkenntnisselemente, die Ideen, welche im Subjecte das Erkennen und Urtheilen vermitteln, auch das Wesen des Objects

bilden, so dass die Idee in mir die Idee auser mir erkennt. Bei Hegel ist daher die Identität von Denken und Sein streng durchgeführt, indem auch die ganze Entwickelung der sogenannten materiellen Natur als ein Denkprocess erscheint und die Idee im subjectiven Geiste nur „zu sich" kommt, so dass keine Schwierigkeit zu bestehen scheint, wie das Subject das Object auffassen könne. Allein diese glänzende Lösung des Problems ist doch nur eine scheinbare; denn wenn die Idee in der Natur „ausser sich" ist und im Geiste „bei sich", wie kann man denn das Aussersichsein durch das Beisichsein verstehen? Es bleibt also ebenso von Neuem die oben formulirte Schwierigkeit zu lösen, wie *A* durch *B* erkannt werden könne.

Positivismus.

Daher scheinen Kant und die Positivisten gewissermassen klüger und vorsichtiger zu verfahren, indem sie aufrichtig bekennen, dass sie in der That von dem Objecte als Ding an sich auch nichts wissen und bloss mit Erscheinungen des Bewusstseins zu thun haben. Nur ist ihre Vorsicht wieder seltsam, da sie den Gegensatz zwischen Erscheinung und „Ding an sich" zu wissen glauben und doch nicht angeben können, wie sie diesen Gegensatz gefunden haben; denn sie wissen ja nichts von einem Objecte oder von einem Dinge an sich, weil sie nur mit Erscheinungen, d. h. mit den Zuständen in ihrem Bewusstsein zu thun haben. Desshalb nehmen sie erstens ohne Grund an, die Erscheinungen wären nicht autochthon im Bewusstsein, sondern rührten von einem zugehörigen Dinge an sich her, und zweitens leugnen sie das Recht mit dem Satz vom Grunde über die Erscheinungen hinauszugehen und dadurch einen Begriff von einem realen Objecte oder einem Dinge an sich zu finden. So schneiden sie sich also selbst die Möglichkeit ab, ein Ding an sich als Ursache der Erscheinungen rechtmässig zu setzen, und begründen trotzdem ihre ganze Erkenntnisslehre und die ganze Kritik der reinen Vernunft auf diesen Gegensatz. Ueber diese Widersinnigkeit erlaubte ich mir schon in meiner Schrift „Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Verfasst von Immanuel Kant" (1878 Gotha, Perthes), zu scherzen und betrachte die Grundlage des Positivismus als abgethan.

Somit stehen wir heute dem Problem noch ebenso rathlos gegenüber, wie einst Demokrit und Plato, mit dem Unterschied, dass wir jetzt wissen, dass unsere Penelope die bisherigen Freier

abgewiesen hat, und dass das Problem, wenn es gelöst werden soll, auf ganz andere Weise behandelt werden muss.

Warum die bisherigen Versuche misslangen.

Um einen neuen Versuch wagen zu können, müssen wir uns erst genau darüber orientiren, wesshalb die früheren misslangen. Von der Kantischen Skepsis, welche keinen Lösungsversuch enthält, sehen wir natürlich ab und können daher wohl behaupten, dass alle positiven Theorien den Weg einschlugen, das uns gegenüber stehende fremde Sein der Dinge irgendwie als nur scheinbar fremd nachzuweisen, in der That aber als identisch mit dem Subjecte zu setzen. Demokrits Idole sollen sowohl die wirkliche Natur der ausser uns befindlichen Dinge als auch das wirkliche Wesen unserer sinnlichen Anschauung sein. Er versuchte also das Object mit dem Subjecte zu identificiren. Plato machte es ebenso; nur warf er die materielle Beschaffenheit der Idole bei Seite und liess die Ideen in ihrer metaphysischen Allgemeinheit Objectives wie Subjectives durchdringen. Aehnliches, aber systematischer durchgeführt, brachte Hegel vor, indem er von der Identität von Sein und Denken ausging. Alle also wollten uns die Verschiedenheit von A und B wegräsonniren und setzten im Stillen sowohl als auch ausdrücklich voraus, dass, wenn A und B, Object und Subject, verschieden wären und blieben, an keine Erkenntniss zu denken sei. Da nun ausser allem Zweifel steht, dass trotz der verschiedenen Identificationsversuche der Gegensatz von Object und Subject immer wiederkehren muss, da O, das Object, auch wenn es dem Subjecte S ähnlich, ja selbst wenn es gleich wäre, immer doch schon als Object nicht das Subject selbst sein kann, so bleibt A dem B gegenüber stehen und die Lösung ist unmöglich; denn auch wenn wir $B = A'$ setzten, so spränge der Gegensatz doch unverkennbar in der Formel „AO nicht gleich $A'\ S$" in die Augen und das Problem wäre bloss um einen Schritt weiter geschoben, ohne seiner Natur nach enträthselt zu sein. Mithin muss man entweder dem faulen Skepticismus verfallen, oder tapfer den ganzen Ausgangspunkt verwerfen und einen neuen Versuch machen. Der Ausgangspunkt aber war, dass sich nichts erkennen lasse, was von dem Subjecte wie A von B verschieden wäre. Denn der Fehler aller früheren Versuche muss grade darin stecken, dass dies Princip unbesehen für gültig angenommen wurde und dass man weder den Muth

noch den Einfall hatte, zu untersuchen, ob sich nicht auch solche Dinge, die wir nicht erkennen, doch erkennen lassen. Die Paradoxie und der scheinbare Widerspruch eines solchen Satzes wären allerdings schon genügend, um den meisten Forschern selbst die blosse Untersuchung einer solchen Frage zu verleiden. Gleichwohl ist doch klar, dass, was wir erkennen, der Inhalt des Erkennens und also eine Erkenntniss ist und dass sich also nur Erkenntnisse erkennen liessen, wenn *A* nur durch *A* erkannt werden sollte. Wird aber durch die Erkenntniss etwas erkannt, was selbst keine Erkenntniss ist, so wird durch die Erkenntniss erkannt, was wir nicht erkennen können, weil es keine Erkenntniss ist. Da nun ohne allen Zweifel der Gegensatz von *O* (Object) und *S* (Subject) immer bleiben muss, so fällt entweder alle mögliche Erkenntniss weg, oder der Satz, dass wir bloss Erkenntnisse erkennen können, muss aufgegeben werden. Dadurch aber ist der Weg zu einem neuen Versuch freigemacht.

§ 2. Die semiotische Erkenntniss.

Gebrauch semiotischer Erkenntniss im praktischen Leben.

Betrachten wir nun zunächst die Erkenntniss aus Zeichen, wie sie im gewöhnlichen Leben im Gange ist. Aus dem Hutabziehen z. B. erkennen wir die Höflichkeit oder Ehrerbietung des Grüssenden. Diese seine Gesinnung selbst ist aber schlechterdings nicht intuitiv zu erkennen, da sie als Geistiges nicht sinnenfällig werden kann. Ebenso erkennen wir aus dem plötzlichen Zuströmen des Blutes in die kleineren Gefässe der Gesichtshaut die Scham, und doch ist dieses Gefühl selbst weder roth, noch überhaupt sichtbar. Von solcher semiotischer Erkenntniss machen wir im praktischen Leben immerfort Gebrauch; denn da aller Verkehr der Menschen auf ihren Gefühlen und Begehrungen beruht, diese ganze Welt des Gemüthes aber für jeden Andern als den Besitzer unwahrnehmbar und undurchdringlich ist und bleibt, so sind wir auf eine fortwährende Zeichensprache und auf die zugehörige Semiotik angewiesen. Wer nun aber nicht z. B. jenes sinnlich unerkennbare Gefühl der Scham oder jene Gesinnung der Ehrerbietung in sich selber kennt, dem müssen

die zugehörigen Zeichen allerdings ein Räthsel bleiben, wie es z. B. dem Manne in Grimm's Märchen erging, der auszog, das Gruseln zu lernen. Wir erkennen das sinnlich Unerkennbare durch die Analogie mit unseren eigenen inneren Zuständen.

Das speculative Problem.

Nun fragt sich aber, ob diese Gefühle und Gesinnungen, die wir in Andern durch die Analogie mit uns erkennen, in uns selbst erkennbar, d. h. Erkenntnisse sind. Und diese Frage ist, so viel ich sehe, noch niemals ihrer erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Tragweite nach erwogen, sonst würde sie eben eine neue Metaphysik angebahnt haben.

Schon längst hat man im Menschen das Fühlen, Wollen und Erkennen unterschieden und doch nicht die unvermeidliche Folgerung gezogen, dass dadurch das Fühlen und Wollen von der Erkenntniss ausgeschlossen werden. Wollen wir die Prämissen dieses Schlusses deutlich hervorheben. Obersatz: coordinirte Arten einer Gattung schliessen sich einander aus, wie z. B. spitzwinklige, stumpfwinklige, rechtwinklige Dreiecke; da die Eintheilung misslungen wäre, wenn eine Art auch zu der andern Art gehörte. Selbst wenn man, wie Hegel, die Arten nicht nebeneinander stellt, sondern sie auseinander entwickelt, so bleibt dennoch das Specifische jeder Stufe der andern fremd, wie das Kind noch nicht Mann ist und der Greis nicht mehr in der Manneskraft oder in der Blüthe der Jugend steht. Mithin kann man auch bei dieser Auffassung nicht durchsetzen, dass das Eine in dem Andern enthalten wäre, da es nach seiner specifischen Natur erst vergehen oder sich verändern muss, ehe es die andere Stufe erreicht. Die coordinirten Arten also oder auch die Entwickelungsstufen schliessen sich von einander aus. Untersatz: Fühlen, Wollen, Bewegen, Erkennen sind entweder coordinirte Arten der Seelenthätigkeit oder Entwickelungsstufen derselben. Ich habe es offen gelassen, dass sie auch Entwickelungsstufen sein könnten, weil dies für den Beweis hier gleichgültig ist; ich glaube aber in meiner Schrift über die Liebe S. 153 ff. hinreichend dargethan zu haben, dass sie coordinirte Thätigkeiten sind, weil das Specifische von jeder dieser Arten in der anderen nicht vorkommt. Schlusssatz: Daraus folgt also, dass sie sich von einander ausschliessen und dass weder das Erkennen ein Wollen oder Bewegen oder Gefühl ist, noch diese drei zu den Erkenntnissen gerechnet werden

könnten. Sind sie aber keine Erkenntnisse, keine Anschauungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse, so können sie auch nicht erkannt werden.

Wenn dies nun eine nothwendige Folgerung ist, so wird man erstaunt fragen, wiefern wir denn doch von dem Wollen, Bewegen und Fühlen sprechen könnten. Denn was wir gar nicht erkennen, das giebt uns doch wohl auch keine Veranlassung davon zu sprechen, da es ja in keiner Weise weder in dem unbewussten Denken der Imagination als Anschauung, oder als Vorstellung, oder als von einem Worte begleitete Vorstellung, noch in dem eigentlichen Denken als Begriff, Urtheil und Schluss, noch als Complex aus diesen Elementen vorkommen kann. Gleichwohl zeigen sich doch die genannten, dem Erkennen coordinirten Seelenthätigkeiten mit Namen und Termini versehen in dem Gewebe des Erkenntnissganzen oder der Wissenschaft; denn wir sprechen von Liebe und Hass, von Freude und Wehmuth, von Anstrengung und Gelingen u. s. w. Es ist gut, sich diesen scheinbaren Widerspruch deutlich zu entwickeln, um die Lösung des wegen seiner Neuheit schwierigen Problems vollständig aufzufassen.

Die Lösung.

Nun verlangt das Specifische des Wissens und Erkennens dies, dass darin kein Element vorkomme, das nicht selbst ein Wissen oder Erkennen wäre. Das Wollen aber z. B. ist doch keine Erkenntniss und kein Theil einer Erkenntniss; denn man kann die zugehörige Erkenntniss haben und braucht darum doch nicht zu wollen. Was bei der Leiche Hektor's z. B. Trojaner und Argiver für eine Erkenntniss hatten, soll auch uns als Erkenntniss gegeben sein, und wir sollen wissen, dass dieser Fall den Trojanern Schaden, den Argivern Vortheil bringen werde, trotzdem wird der zugehörige Willenszustand, der hier Frohlocken, dort Niedergeschlagenheit war, bei uns nicht eintreten. Der Wille also ist kein Element in der Erkenntniss selbst. Ebensowenig kann man aus einem Willenszustande, z. B. aus der Schwermuth, eine bestimmte Erkenntniss als ihr Wesen ableiten und z. B. nicht wissen, ob der Tod des Bruders, des Vaters oder des Geliebten der Gegenstand und das Motiv dieser Stimmung sei. Wenn wir nun trotzdem in der Geschichte von diesen Zuständen sprechen und sie in das Ganze der wissenschaftlichen Erkenntniss verweben, so muss eine Erkenntniss davon möglich sein, die doch keine eigentliche Erkenntniss ist, sondern bloss auf eine Sache

x hindeutet, indem sie es dem Erkennenden überlässt, anderswoher als aus der Wissenschaft den fehlenden Begriff der Sache zu ergänzen. Und dies ist eben die semiotische Erkenntniss. Der Feind sieht die weisse Fahne auf der Mauer und erkennt aus diesem Zeichen, was er nicht sieht, nämlich die Bereitwilligkeit der Belagerten, sich zu unterwerfen. Ist nun eine Folge regelmässig oder gar nothwendig mit einem Grunde verknüpft, so kann man aus der sichtbaren Folge auf den unsichtbaren Grund mit Sicherheit schliessen. Wenn desshalb der Wille, das Gefühl und die bewegende Thätigkeit immer oder regelmässig mit gewissen Anschauungen, Vorstellungen oder Begriffen und Schlüssen aus der Sphäre der Erkenntniss verknüpft und ihnen also coordinirt sind, so kann man aus diesen erkennbaren Elementen auf die unerkennbaren coordinirten Qualitäten schliessen und mithin auch für den wissenschaftlichen Gebrauch das eigentliche Wesen der Sache ganz weglassen und bloss die constanten Zeichen als Formel brauchen, wie man z. B. die hörbaren Töne durch sichtbare Noten definirt oder die Furcht als die Erwartung eines nahen Uebels bestimmt, obwohl in diesem Begriffe selbst gar keine Furcht liegt und durch Auffassung dieses Begriffs auch keine Furcht in uns entsteht. Die Wissenschaft muss es daher, indem sie bloss semiotisch verfährt, dem Lernenden überlassen, das symbolisch Angedeutete aus einer andern Quelle zu ergänzen.

Wir sehen also, dass wir von dem Begehren in allen seinen Arten nur eine semiotische Erkenntniss haben. Nun verstanden wir aber die Willenszustände Anderer nur, sofern wir sie nach der Analogie mit dem in uns Erlebten semiotisch deuteten. Wir setzten also eine Erkenntniss des Willens oder der Stimmungen in uns voraus. Wie können wir diese aber erkennen, wenn es davon keine Erkenntniss giebt, weil sie keine Erkenntnisse sind? Wenn es sich nun so verhielte, wie einige Philosophen annehmen, dass wir nur vereinzelte Erscheinungen im Bewusstsein hätten, ohne dass ein Ich sie einigte und durchdränge, so könnte allerdings das Wissen die von ihm ausgeschlossenen Wollungen nicht berücksichtigen und es könnte sich auch unser Wollen nicht nach unserem Wissen verändern. Die Thatsache aber, dass eine Coordination dieser qualitativ verschiedenen Thätigkeiten stattfindet, bezeugt uns auch, wo wir den Grund zur Lösung des Problems suchen sollen.

Gehen wir also von der Thatsache der Coordination unserer nicht in einander auflösbaren Thätigkeiten aus! Diese Thatsache fordert die Einheit des Ichs, in welchem die Thätigkeiten nicht auseinander sind. Denn da das Denken selbst nicht Wollen ist und dennoch für einen gegebenen und ideell ausgedrückten Willen durch Reflexion die nöthigen Mittel sucht, so zeigt sich, dass beide Thätigkeiten coordinirt sind durch das Ich, welches sowohl denkt als will. Da ferner der Wille, der selbst kein Wissen, sondern ein Wollen ist, sich nach dem Resultate der Berathung, also nach der Erkenntnissthätigkeit. richtet, so ist wiederum klar, dass eine Vermittelung zwischen beiden sich direct nicht verstehenden Contrahenten gegeben sein muss, d. h. ein Ich, welches sowohl im Denken als im Wollen functionirt. Lassen wir daher das Ich fort, so fällt auch jede Beziehung und Coordination der von einander verschiedenen Thätigkeiten weg; denn da sie sich einander direct nicht beeinflussen können, weil das eine in dem andern nichts ist und bedeutet und der Wille ebensowenig die Resultate der Berathung kennt, weil er keine Kenntniss und kein Denken ist, wie das Denken den Willen versteht, weil es kein Wollen ist: so muss nothwendig ein Drittes angenommen werden, für welches diese Unterschiede gleichgültig sind, das Ich, das durch die Function des Denkens veranlasst wird, eine coordinirte Function als Wille oder als Bewegung auszuüben. Durch das Ich verstehen wir also die Möglichkeit der uns gegebenen Thatsache der Coordination verschiedenartiger Functionen, ohne dass eine derselben auf die andere zurückgeführt zu werden brauchte, was durch die Natur einer jeden verboten ist.

§ 3. Bewusstsein und theoretisches Wissen.

1) Das Bewusstsein.

Wir haben bisher den Begriff der Erkenntniss in seinem eigentlichen Sinne gebraucht, wonach diejenige Thätigkeit gemeint ist, deren Vollendung als Wissenschaft erscheint. Wenn wir nun aber die Frage aufwerfen, ob es nicht ausser dieser noch eine andere Art von Erkenntniss geben könne, so scheint es zuerst lächerlich zu sein, eine Erkenntniss abgesehen von der Erkenntniss zu suchen. Gleichwohl nöthigen uns einige bedeutende Thatsachen zu dieser Frage. Wir sahen nämlich, dass die eigentliche Erkenntniss nur einen

beschränkten Theil unserer Functionen umfasst, so dass zwei oder drei andere Functionen übrig bleiben, die, weil sie keine Erkenntnisse sind, damit zugleich aller Erkenntniss entzogen wären. Wenn wir nun auch einsahen, dass diese erkenntnisslosen Functionen durch die Natur des Ichs in regelmässiger Weise coordinirte Erscheinungen des theoretischen Lebens auslösen und mithin durch diesen ihren zugehörigen Erkenntnissinhalt semiotisch genügend bestimmt werden können: so bliebe doch die Frage übrig, ob sie denn an sich betrachtet vollkommmen blind und unbewusst seien.

Diese Frage ist, soviel ich sehe, bisher nur in gelegentlichen Bemerkungen angerührt, die sich vorzüglich auf ästhetischem Gebiete ergaben. Es war nämlich wichtig zu wissen, ob die ästhetischen Gefühle durch die nachfolgende Kritik der Kunstwerke, also durch die zugehörige theoretische Erkenntniss, zunähmen oder abnähmen, oder ob sich das Gefühl selbst in Erkenntniss und Begriff verwandelte und ob beides, Gefühl und Erkenntniss, gleichartig oder ungleichartig sei. Aehnliche Fragen hat man denn auch aufwerfen müssen, wenn es sich um die Güte des Willens handelte, ob er durch die zugehörige Erkenntniss verändert wird, ob Unterricht und Bildung den Willen veredelt, ob die moralische Gesinnung durch die Civilisation ab- oder zunimmt, und ob der Wille am Ende nur eine noch nicht entpuppte Erkenntniss ist oder umgekehrt. Da wir hier die Frage in metaphysischer Allgemeinheit behandeln, so können uns diese speciellen Fragen nur dazu dienen, um zu beweisen, dass unser neues Problem nicht eine müssige Untersuchung heraufbeschwört, sondern wenigstens in Detailfragen schon seiner grossen Wichtigkeit nach drückend empfunden ist. Zugleich wird dadurch klar, warum alle solche Einzeluntersuchungen zu keiner definitiven Lösung führen, weil nämlich diese subalternen Fragen ihr Licht nur durch die Universalität des Gesichtspunktes gewinnen können.

Specifisches Bewusstsein von den Beziehungspunkten der semiotischen Erkenntniss.

Nun muss, wenn Gefühl, Wille und Bewegung coordinirt den zugehörigen Vorstellungen sich auslösen sollen, jedesmal eine Verschiedenheit dieser erkenntnisslosen Thätigkeiten gesetzt werden, wie auch die Erfahrung bezeugt; denn ein anderes Gefühl haben wir bei tragischen Vorstellungen, ein anderes bei komischen, einen andern Willen bei der Vorstellung

von liebenswürdigem Inhalt, einen andern bei hassenswerthen Gegenständen. Wir müssten aber unserer ganzen Erfahrung widersprechen, wenn wir nicht einräumen wollten, dass diese Gefühle und Willenszustände uns in ihrem eigenthümlichen und von einander verschiedenen Charakter bewusst würden, auch abgesehen von dem Vorstellungsinhalt, bei welchem sie entspringen. Wenn dies aber so ist, so giebt es also eine Erkenntniss dieser Zustände, abgesehen von der eigentlichen Erkenntniss, die wir nur in den sogenannten Erkenntnisselementen haben. Wir bezeichnen diese Erkenntniss mit dem Worte „Bewusstsein“ und sagen z. B. ich bin mir des tragischen und komischen Gefühls, des Hasses und der Liebe „bewusst“. Damit meinen wir nicht, dass wir im Stande wären in semiotischer Erkenntniss die Gegenstände theoretisch zu definiren, welche dieses oder jenes Gefühl coordinirt mit sich führen, sondern dass wir die specifische Qualität des Gefühls selbst irgendwie bemerken, empfinden oder wissen. Man sieht daher, dass die Sprache in Verlegenheit ist, einen Ausdruck für diese Art der Erkenntniss zu finden, der nicht eigentlich der theoretischen Sphäre angehört; denn in Wahrheit können wir mit dem Gefühl nur fühlen, mit dem Willen nur wollen, mit der Bewegung nur bewegen. Trotzdem sind wir überzeugt, dass diese an sich erkenntnisslosen Thätigkeiten irgendwie deutlich b e w u s s t werden können, dass es also eine Erkenntniss in uneigentlichem Sinne von denselben giebt. Dies lässt sich auch a p a g o g i s c h b e w e i s e n; denn setzten wir, es gäbe keine solche Erkenntniss, so könnten wir auch kein ästhetisches Gefühl, keinen Willen u. s. w. theoretisch seinem Vorstellungsinhalt nach ausdrücken, da es sonst zweifelhaft bleiben müsste, ob der Begriff des Komischen z. B. nicht vielmehr dem tragischen Gefühl entspreche. Denn um zu definiren und die Veranlassungen eines Gefühls allgemein in Vorstellungen auszudrücken, müssen wir uns ja immerfort an diese Gefühle als die Beziehungspunkte des Begriffs erinnern können und uns ihrer specifischen Qualität dabei bewusst sein, z. B. wie eine tragische oder eine komische Stimmung beschaffen ist. Wäre also das Gefühl bloss bestimmt und verschiedenartig, aber uns nicht als solches irgendwie bewusst, so könnten wir auf keine Weise dem Nachdenken helfen und die nöthigen Beziehungspunkte als Beispiele liefern, deren begleitender Vorstellungsinhalt allgemein ausgedrückt, analysirt und definirt werden soll. Eine C o n f i r m a t i o n

kann man auch aus den schwer definirbaren Gebieten ziehen; denn Willenszustände lassen sich zwar verhältnissmässig leicht durch Bilder aus der sinnlichen Sphäre semiotisch ausdrücken; die Gefühle aber beim Anhören einer Symphonie ausserordentlich schwer. Gleichwohl ist sich jeder Musiker ganz bestimmter Gefühle bewusst, welche durch die Töne und ihre Verhältnisse in ihm der Reihe nach ausgelöst und durch Beziehung auf einen Vorstellungsinhalt angedeutet werden.

Kritisches Corollar.

Die Antwort, die wir so auf unsere Frage gefunden haben, ist von einer erstaunlichen Wichtigkeit, was wir uns gleich durch ein paar historische Erinnerungen deutlich machen können. Spinoza nahm z. B. den Willen als blosse Vorstellung *(modus cogitandi)*. Dadurch aber verfehlte er offenbar grade den Willen; denn ein Anderer kann die einen Willensact begleitenden Vorstellungen ebenso wohl haben, wie der Wollende, ohne doch zu wollen, weil der Wille eine Thätigkeit ist, die hinzukommt, wenn die Vorstellungen gegeben sind. Darum ist es nicht genug Vorstellungen zu haben und Denkprocesse zu schildern, wenn man einen Willen ausdrücken möchte, sondern wir fordern für eine davon verschiedene Sache auch verschiedene Ausdrücke, z. B. *placet*, *juvat*, *nolo*, *veto*, kurz den ganzen Kreis der Ausdrücke, die sich auf das Wollen beziehen und wodurch gar kein Vorstellungsinhalt bezeichnet wird. Die geringe Umsicht Spinoza's zeigt sich analog auch darin, dass er das Attribut der Ausdehnung von dem Attribut des Erkennens vollkommen absondert und nachher doch ganz ruhig die Erscheinungsformen der Ausdehnung bespricht, da diese doch nach der principiellen Distinction nun und nimmer hätten zur Erkenntniss kommen können. Die Distinction zwischen Denken und Ausdehnung ist desshalb selbst schon eine Naivetät ohne Gleichen; denn wie können wir *a* von *b* absondern, wenn wir *b* nicht erkennen. Da nach Spinoza beide Attribute nicht auf einander wirken und das Erkennen nur durch Erkenntnisse bestimmt wird, die Körper aber nur durch Körper, so konnte natürlich Spinoza, wenn er nicht unaufmerksam gewesen wäre, auch von einer Ausdehnung neben dem Denken gar nicht sprechen. Ich habe desswegen in meinen Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe S. 399 diesen Fehler die Hemiplegie, die halbseitige Lähmung des Spinozistischen Systems genannt.

Etwas scharfsichtiger als Spinoza war sein Meister Cartesius bei dieser Frage. Er bestimmte den Willen *(volonté)* als eine Vorstellung *(pensée)*, zu der wir von uns aus etwas hinzufügten *(mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée. Oeuvres éd. Prevost p.* 127*)*. Wir sehen also, dass Cartesius merkte, der Wille sei keine blosse Vorstellung, zu der Spinoza später den Willen sublimirte, indem er den scheinbar werthlosen Bodensatz des von uns aus Hinzugefügten wegliess. Aber dennoch verstand auch Cartesius den Willen nicht; denn diese hinzugefügte Thätigkeit allein ist der Wille seinem Wesen nach, und die begleitende Vorstellung ist bloss Vorstellung und kein Wille. Wegen der Coordination von Vorstellen und Wollen können wir aber den Willen sehr gut semiotisch durch das zugehörige Vorstellungsbild ausdrücken, vorausgesetzt, dass wir den Willen eines Andern durch uns selbst, d. h. durch die analogen Wollungen in uns verstehen.

Leibniz machte sich auch keine Sorgen darum, wie wir den *appetitus* neben der *perceptio* verstehen könnten und Herbart und Hegel verfielen wieder in den Fehler Spinoza's, indem sie arglos die ganze Welt in Vorstellung und Erkenntniss auflösten. Nur Kant könnte ausgezeichnet werden, weil er den Willen in seiner Kritik der praktischen Vernunft von der theoretischen Vernunft ganz losriss; allein es fehlte bei ihm doch jede Untersuchung über das Verhältniss beider; er fragt gar nicht, wie wir einen Willen, der nicht Erkenntniss ist, erkennen können und es fällt ihm auch gar nicht ein, dass man vom Sollen und von der Freiheit nicht sprechen könne, ohne durch eine Psychologie des Willens den etwaigen Sinn dieser geläufigen Wörter erklärt zu haben. Darum ist seine praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ nur für rhetorische Zwecke zu gebrauchen, aber kein Begriff, der wissenschaftliche Geltung haben könnte. Bei Kant ist desshalb bloss bemerkenswerth, dass er das theoretische und praktische Gebiet auseinanderriss, und diese Thatsache können wir als Kriterium benutzen, um daraus zu ersehen, dass der jetzt so viel gefeierte Mann wenigstens die Verschiedenheit beider Gebiete erkannt hat, wenn er sich auch weder die daraus entspringenden speciellen Fragen stellte, noch zu dem universellen Gesichtspunkte kam, von dem aus auch die Gefühle und Bewegungen mit psychologischer Chemie als besondere Elemente sich scheiden und coordiniren lassen.

2) Das Selbstbewusstsein.

Wir sahen nun, dass die sogenannten Vorstellungen und die wissenschaftbildende Erkenntniss nur Eine Art unserer Lebensthätigkeit bilden und dass sich neben derselben noch drei andere Arten finden, welche nicht die Natur von Vorstellungen haben. Gleichwohl zeigte sich, dass diese drei andern Thätigkeitsformen doch auch ihrem ideellen Sein nach uns zu Bewusstsein kommen. Dies Bewusstsein ist verschieden von der Erkenntniss, welche dem theoretischen Gebiete zugehört. Man kann es mit Erinnerung an die Tradition den inneren Sinn nennen. Der Inhalt des inneren Sinnes, mögen wir fühlen, bewegen oder wollen, lässt sich aber jederzeit durch einen coordinirten Inhalt des theoretischen Gebietes semiotisch ausdrücken, und zwar in derselben Weise, wie das Gesprochene semiotisch durch das Geschriebene ausgedrückt wird, oder wie wir eine Geruchsempfindung durch ein hörbares Wort bezeichnen, oder wie wir die durch Tastsinn erkannte Kugel der mit Augen gesehenen semiotisch gleichsetzen, während doch alle diese Inhalte incommensurabel sind und sich nur wegen ihrer Coordination semiotisch durch einander ausdrücken lassen.

Wie verhält es sich nun mit dem Ich? Unsere obigen Betrachtungen zeigten uns dasselbe, wie es erkenntnissmässig aufgefasst wird. Wir können jetzt aber ohne Schwierigkeit sehen, dass diese Auffassungen oder Begriffe nur semiotisch sind; denn wäre das Ich, wie die früheren Philosophen es bestimmten, Subject-Object, so müsste das Ich seinem ganzen Wesen nach nichts als Erkenntniss sein. Nun ist das Ich aber auch wollend und bewegend und fühlend, und nichts hiervon lässt sich in blosse Erkenntniss auflösen. Also kann das Object, d. h. der Begriff des Ichs, nicht mit seinem Subjecte, dem realen Ich, identisch sein, und folglich ist dieser Begriff nur ein semiotischer Ausdruck für etwas davon verschiedenes. Wenn wir desshalb das Ich denken, so ist dieser Gedanke Subject-Object, wie alle Gedanken und Erkenntnisse; denn die denkende Thätigkeit als Subject ist genau das, was dadurch gedacht wird. Die denkende Thätigkeit ist aber nur Eine Function des Ichs und das sich denkende Ich ist nicht das wollende oder bewegende Ich. Indem wir daher hier klar und deutlich das Ich von seinem Begriffe unterscheiden, brechen wir mit dem ganzen Idealismus von Plato an bis Hegel; denn alle Idealisten begingen den Fehler, die Eine Function des Denkens zur einzigen zu machen, in welche

sich schliesslich alles Reale verflüchtigen sollte. Mit Recht ist darum von jeher gegen den Idealismus Widerstand geleistet, und wenn man auch nicht immer die richtigen Gründe gegen diese einseitige Weltansicht geltend machte, so war doch der natürliche Instinct kräftig genug, um das Wollen und Fühlen und die reale Bewegung gegen die Arroganz des Gedankens zu vertheidigen. Und selbst Plato, obgleich er vor Allen den Idealismus begründet hat, wollte doch immer noch neben der Idee ein anderes reales Princip, welches er auch das Andere schlechthin nannte, geltend machen; aber da er in dem ideellen Inhalt desselben „nichts“ fand, so wurde es ihm zum Nichts, und so konnte er auch die wirkliche Welt aus seinen Principien nicht begreifen.

Ist das Ich aber als Gedanke nur semiotisch für das reale Ich, so muss das, wofür der Gedanke ein Zeichen ist, uns irgendwie bewusst werden. Wie wir also einen inneren Sinn anerkannten als das Bewusstsein von unserem Bewegen, Wollen und Fühlen, so muss auch das Ich als substanziale Einheit aller dieser Functionen uns irgendwie bewusst werden, weil wir sonst nicht wissen könnten, ob der Begriff, der uns theoretisch die Ichheit ausdrückt, mit dem, was dadurch begriffen werden soll, übereinstimmt. Das Ich als Beziehungspunkt muss bekannt sein, damit wir es in seiner Einheit beziehen können auf die Vielheit und Verschiedenartigkeit seiner Functionen als auf den andern Beziehungspunkt, so dass aus dieser Beziehung in uns der Gesichtspunkt entsteht, den wir theoretisch Ichheit nennen. Der semiotische Begriff des Ichs ist als Begriff gleichgültig gegen seinen Umfang; das Bewusstsein, welches wir aber unmittelbar von unserer substanzialen Einheit als Ich haben, ist ganz s i n g u l ä r und passt nur auf uns selber. Es ist daher a p a g o g i s c h bewiesen, dass der Begriff sich nicht bilden kann ohne das unmittelbare und vom Begriffe verschiedene Bewusstsein vom Ich oder das Selbstbewusstsein. Denn dächte man, wie gesagt, dieses unmittelbare Selbstbewusstsein weg, so fehlte der Beziehungspunkt für den Begriff des Ichs und dieser Begriff wäre unvollziehbar. Ohne das singuläre Selbstbewusstsein könnten wir auch den allgemeinen, gegen den Umfang gleichgültigen Begriff des Ichs nicht fassen, wie sich dies bei jeder Begriffsbildung zeigt, da wir den Begriff der Species Pferd nicht bilden können, ohne auf einzelne Pferde hinzublicken, und den Begriff der Causalität nicht, ohne einzelne Causalzusammenhänge vor Augen zu haben.

Confirmirt wird dies Resultat durch Hinblick auf die unlöslichen Schwierigkeiten, in welche wir Diejenigen verwickelt sehen, die das Ich bloss als Subject-Object auffassen. Herbart wie Hegel fanden nämlich, dass das Ich der Sitz der Widersprüche sei und eigentlich Nichts zum Inhalt habe. Für uns erscheint dieser traurige Ausgang der idealistischen Auffassung ganz natürlich; denn wie sollten sie auch etwas anderes finden, als Nichts, da sie ja das substanziale Ich, das seiner selbst bewusst ist und ausser seiner erkennenden Function noch einen reichen Lebensinhalt in seiner bewegenden, wollenden und fühlenden Function hat, ausser Augen liessen. Denn wenn man sich bloss auf das Erkennen beschränkt, so liegt der Inhalt in dem bestimmten ideellen Sein oder Was des Gedachten und das blosse Denken des Denkens, die Einheit des Subject-Objectes ist nothwendig wie bei Hegel und Herbart, ein Sein gleich Nichts. Erst durch Beziehung des Denkens auf die andern Functionen, die nicht Denken sind, kann das Denken selbst als eine bestimmte Thätigkeit neben andern aufgefasst werden; ohne diese Beziehung ist es Nichts, sofern es allgemein und nicht in seinem speciellen Inhalt betrachtet wird. Also confirmirt die Rathlosigkeit der Idealisten unser Resultat; denn da der Ichbegriff des Idealismus durch Herbart und Hegel selbst *ad absurdum* deducirt ist, so bezeugt dieser Ausgang, dass man ganz anderswo die Sache anfassen muss, und diese neue Methode haben wir hier dargelegt.

§ 4. Der specifische und der semiotische Inhalt der Erkenntniss.

Nun könnte es scheinen, als stände dieses Resultat im Widerspruch mit der oben entwickelten Lehre von der intellectuellen Intuition, der wir ja den Begriff des Seins und des Ichs verdanken sollen, und welche durch die Schranken der einzelnen Functionssphären nicht mehr gehemmt wird. Denn das Denkende sollte ja auch das Empfindende sein. Wie kann also nun diese Erkenntniss doch wieder bloss als eine semiotische bezeichnet werden? Diese Frage ist von entscheidender Wichtigkeit für die ganze Theorie des Denkens und muss desshalb sorgfältig erwogen werden.

1) Der semiotische Inhalt der Erkenntniss.

Nun waren wir überzeugt, dass das Denken auf die Sinnesvorstellungen bezogen ist und ebensogut auch unsere Gefühle betrachten kann. Das Denken geht desshalb, wie alle Erfahrung lehrt, durch das ganze Gebiet aller Seelenthätigkeiten als seiner Beziehungspunkte unabgeschlossen hindurch. Ist darum aber das Denken schon Handlung oder Gefühl? Ist die Theorie der Ethik ein sittliches Leben? Wir sehen also, dass die Thatsache des Denkens zwar die Einheit des Ichs fordert, da der Denkende auch der Empfindende und Wollende sein muss, dass aber Denken nicht Empfinden und Wollen ist. Das war grade der verhängnissvolle Fehler Hegel's, dass er das Subject und Object identificirte und dadurch die ganze Welt auf blosses Denken reducirte; denn „Denken und Gedachtes" ist zwar als Subject-Object identisch, wie es schon Aristoteles formulirte; aber schroff müssen wir hinzufügen: „nicht das Denkende und das Gedachte": denn das Denkende ist das Wesen, welches denkt, und dieses ist auch das Wollende und Handelnde, d. h. das ganze einheitliche Ich, welches in das bloss Gedachte nicht aufgeht.

Während also in der Sphäre der Wissenschaft die Erkenntniss ganz abgeschlossen ist ihrem Inhalt nach von den andern Functionen, so werden für das Denken die Bewusstseinsinhalte aller Functionen des Ichs zu Beziehungspunkten, die durch einen Begriff gedacht werden können. Diese Beziehungspunkte werden aber in den Begriff nicht mit eingeschlossen, sondern bloss vorausgesetzt und gehen desshalb nicht selbst in Erkenntniss über. Ich kann z. B. zählen sowohl meine Tonempfindungen, als meine Gefühle und Wollungen. Der Begriff der Zahl, wie alle Kategorien des Denkens haben keine Grenze der Anwendung. Dennoch aber ist die Zahl nicht das Gezählte, der Begriff der Ursache nicht selbst Wille oder Bewegung. Mithin sieht man, dass die das ganze Gebiet des Bewusstseins durchdringende Natur des Denkens nicht die Forderung der Identität von Ich und Gedanke nach sich zieht. Ist dies aber die Natur des Denkens, so kann es auch nur für eine semiotische Erkenntniss in Bezug auf die dadurch gedachten Beziehungspunkte ausgegeben werden. Das Denken wird dadurch in seinem Werthe nicht herabgesetzt und es soll nicht etwa nominalistisch das Denken als gedankenloses Zeichenspiel oder als Rechnung mit Worten

abgethan werden. Vielmehr sahen wir ja (S. 38), dass die Begriffe neue Schöpfungen der erkennenden Kraft von eigenem Inhalt sind und dass Kant sie mit Unrecht bloss auf die sinnliche Erfahrung als blosse Form der Erfahrung bezog. Die Data des äusseren und inneren Sinnes bieten bloss die Beziehungspunkte dar, die zu Gesichtspunkten der Erkenntniss, d. h. zu Begriffen von neuem und durch keine Erfahrung gegebenen Inhalt zusammengefasst werden. Insofern wird das Leben des Intellects durch unsere Auffassung nicht erniedrigt, wie dies die kritische und sensualistische Philosophie thut: aber trotzdem müssen wir im Gegensatz gegen den falschen Idealismus behaupten, dass der Begriff, wenn er auch unser ganzes Seelenleben umfasst und begreift, doch immer nur als semiotisch für die andern Functionen, die nicht Erkenntniss sind, betrachtet werden muss; denn die Begriffe sind und bleiben eben Erkenntnisse. Die Theorie der Musik aber ist keine Musik und der Plan einer Handlung ist keine Handlung. Also ist auch der Begriff des Ichs nicht das Ich, sondern nur die Erkenntniss des Ichs, d. h. das Ich, wie es von der erkennenden Thätigkeit aufgefasst wird.

Um diese Unterscheidungen durch Gegensatz deutlicher zu verstehen, wollen wir die andern Thätigkeiten ebenso betrachten. Sofort wird sich zeigen, dass auch bei diesen auf den höheren, dem Denken entsprechenden Entwickelungsstufen die Schranken der isolirten Function aufzuhören scheinen. Denn das Wollen z. B. scheint ursprünglich blind zu sein; allein bei höherer Entwickelung sehen wir, wie der Wille auf die Vernunft horcht. Nun kann aber der Wille nicht horchen und lernen, er wäre sonst eine erkennende Kraft; weil aber der Wille eine Thätigkeit des Ichs ist und das Ich auch eine erkennende Function ausübt, so coordinirt sich das Wollen der Erkenntniss gemäss. Das Wollen wird dadurch zwar nicht selbst klüger; aber es erreicht eine höhere Beschaffenheit, die dem Wollenden offenbar ist in der Art und Natur des Wollens selbst und die durch die zugehörige Erkenntniss nur semiotisch angedeutet werden kann. Denn z. B. der Streit der Wollungen auf niederer Stufe weicht einem Frieden und einer festen Ruhe und Sicherheit, die nur durch Metaphern oder durch Begriffe von der Erkenntniss beschrieben und definirt werden können, die aber etwas Eigenes in der Natur des Wollens selbst haben, was nicht auch in

Erkenntniss übergeht. Da nun das Wollen jedesmal mit einem Acte der Erkenntniss und der Bewegung verknüpft ist, so kann scheinbar das Wollen auch die Erkenntniss durchdringen und Bewegungen hervorrufen. Gleichwohl darf man nicht glauben, das Wollen selbst sei dadurch intelligent, d. h. Erkenntniss geworden, sondern diese Functionen bleiben so getrennt wie bisher und das Wollen kann nicht irgend beliebige Vorstellungen hervorrufen, sondern nur solche, die wieder mit seinem zugehörigen Vorstellungsinhalt associirt, d. h. regelmässig oder zufällig mit dem Vorstellungsinhalt des Wollens coordinirt waren. Der Wille hat keine magische Kraft und keine Intelligenz, sondern bestimmt den Vorstellungslauf nur soweit, als die ihn begleitende Vorstellung selber mit anderen associirt war, wesshalb auch Niemand durch blosses Wollen geschickt oder dichterisch wird oder rechnen lernt. Dass aber Wollen und Bewegen durch alle Seelenfunctionen scheinbar hindurchgehen, beruht bloss auf der Einheit des Ichs, in welchem alle Thätigkeiten coordinirt sind. Wir sehen also, dass hier der Gegensatz und die Eigenthümlichkeit des Denkens hervortritt; denn die andern Functionen erhalten ihre höhere Entwickelung durch Coordination mit dem Denken, sie können aber nicht etwa das Denken selbst denken, d. h. es zu einem Beziehungspunkte der Auffassung machen; denn sie sind eben keine erkennenden Thätigkeiten. Das Denken allein hat die Natur, durch die im Ich geeint bewusst werdenden Beziehungspunkte aus den Daten aller Thätigkeiten zu neuen Producten des Erkennens fortzuschreiten und in diesen semiotisch alle Thätigkeiten der Seele zu umfassen.

Die Richtigkeit dieses Lehrsatzes kann man auch noch apagogisch beweisen. Wenn nämlich die entgegengesetzte Annahme zugestanden würde, also die, dass die Functionen des Ichs sich auf ihrer höchsten Stufe in Erkenntniss verwandelten und die Begriffe demgemäss das Wesen des Wollens, Schaffens und Fühlens ausdrückten, so müsste, weil jede Erkenntniss lehrbar ist, auch der Frieden der Seele, das Genie der künstlerischen Production, das gute Gewissen u. s. w. gelehrt werden können. Nun weiss aber Jeder, dass dergleichen Begriffe blosse Worte sind für einen Menschen, der die zugehörigen Functionen nicht aus eigener Erfahrung kennt. Wie man dem Blinden nicht die Farben erklären kann, so kann man einem Feigen auch nicht das Wesen der Tapferkeit erklären und einem Egoisten nicht

das Wesen der Barmherzigkeit und Liebe und einem Stümper nicht die Genialität der Composition. Also ist der Begriff und die Erkenntniss nicht das Wesen der Sache, sondern nur semiotisch, und wir haben immer auf die Sache, die wir anderswoher als durch Lehre und Erkenntniss gewinnen müssen, hinzublicken, nämlich auf unsere eigene Erfahrung, d. h. auf das nicht begriffliche Bewusstsein von unserem Wollen, Fühlen, Bewegen, wenn wir die demselben zukommenden Eigenschaften in Begriffen semiotisch ausdrücken wollen.

Hierdurch ist nun der Standpunkt beseitigt, der das Alterthum beherrschte, nämlich die Meinung, als löste sich der ganze Inhalt der materiellen und seelischen Welt schliesslich in reine Vernunft auf, wodurch dann die Gnosis, die Erkenntniss und Weisheit zur kahlen Spitze der Welt wurde. Diese Meinung wurde namentlich durch Aristoteles mächtig und gewann in Spinoza und Hegel ihre grössten Apostel. Das Christenthum aber hat immer in der Gottheit und auch in dem Geiste der Menschen neben der Weisheit und Erkenntniss die Liebe festgehalten, welche jener nicht untergeordnet sei. Darum hat keine speculative Dogmatik eine reine und gesunde Gemeinschaft mit dem Idealismus eingehen können, sondern musste sich immer sophistisch um gewisse höchst mächtige entgegenstehende Instanzen herumschmeicheln, so dass die Orthodoxie, da sie kräftig sprach, die Lüge in der Hegel'schen Construction des Christenthums aufdecken konnte.

2) Der specifische Inhalt der Erkenntniss.

Die speculative Erkenntniss in Begriffen ist aber nicht insofern semiotisch, als wären die Begriffe bloss Worte und Zeichen für einen ausser ihnen liegenden Begriff, wie man z. B. Worte einer fremden Sprache nur versteht, wenn man für jedes Zeichen erst den zugehörigen Begriff heranbringt, der an sich in den Zeichen und in den Büchern nicht liegt; sondern die Begriffe sind selbst und allein die Erkenntnisse, wofür in den Erfahrungen des Wollens und Fühlens und Handelns nur die Beziehungspunkte geliefert werden. Wenn ich an den Fingern der Hand die Zahlen mir zur Erkenntniss bringe, so sind die Zahlen zwei, drei u. s. w. nicht die Finger und in der sinnlichen Anschauung der Finger habe ich nicht etwa die Zahlen, sondern ich gehe bloss von den mir sinnlich gegebenen Beziehungspunkten aus und bilde mir eine ganz neue Erkenntniss, den Begriff der Zahl.

indem die auffassende und zusammenfassende Function des Denkens mir in dieser Form. in diesem Begriffe bewusst wird. Ebenso müssen wir alle speculativen Begriffe, z. B. Ursache, Zweck, Liebe, Genie, Glaube, Gott u. s. w. nicht für begrifflose Zeichen und Namen halten. deren Begriff anderswo stecke, sondern diese Begriffe sind nirgends anderswo zu Hause, als in der Erkenntniss, und sie sind nur insofern semiotisch, als die Beziehungspunkte, auf welche hinblickend wir sie bildeten, nicht selbst blosse Erkenntniss, sondern etwa Handlungen, Gefühle. Wollungen waren. Diese Beziehungspunkte selbst sind aber keine Begriffe und wer liebt oder hasst, singt oder dichtet, weiss darum noch lange nicht, was Liebe und Hass, Musik und Poesie ist ihrem begrifflichen Wesen nach. Mithin darf man der speculativen Erkenntniss ihre Würde und ihren specifischen Inhalt nicht nehmen wollen und wird doch zugleich behaupten, dass ihr Inhalt in Bezug auf die ihr coordinirten Functionen semiotisch sei, sofern dieselben nicht in Erkenntniss aufgehen und ihren coordinirten specifischen Werth neben der Erkenntniss behalten und als vorauszusetzende Beziehungspunkte des Begriffs die Erkenntniss erst möglich machen. sowie andererseits die Coordination mit der begrifflichen Erkenntniss durch Vermittelung des Ichs auch ihnen eine selbständige und höhere Entwickelung verbürgt.

§ 5. Kant's synthetische Einheit der Apperception.

Mancher Leser wird wohl schon lange die Frage auf der Zunge haben, wie sich denn die hier vorgetragene Lehre zu dem berühmten § 16 der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft verhalte. Da gegenwärtig Kant's Studium und Verehrung in Blüthe steht. so kann es nicht uninteressant sein, grade diesen § 16, das Paradies der Kantischen Philosophie, genauer zu betrachten.

Die Lehre Kant's und ihr Widerspruch mit sich selbst.

Wenn man aus der Kritik der reinen Vernunft erster Auflage vom Jahre 1781 den zweiten und dritten Abschnitt der Deduction der reinen Verstandesbegriffe liest, so wird man zuerst mit Vergnügen zu bemerken glauben, dass Kant die Nothwendigkeit, das Ich als reales Wesen zu setzen, eingesehen

habe. Denn er zeigt ja doch, dass die Synthesis der Apprehension in der Anschauung, die Synthesis der Reproduction in der Einbildung und die Synthesis der Recognition im Begriffe nicht möglich sei, ohne dass „eine transscendentale Handlung des Gemüths", „die numerische Einheit der Apperception", „die durchgängige Identität seiner selbst", „das Bewusstsein meiner selbst", „die blosse Vorstellung Ich" vorhergegangen sei. Alle Erkenntnisse, „die mir angehören sollen", sagt er, müssen in die Einheit der Apperception aufgenommen werden. „Das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlat aller unserer Vorstellungen aus." Die reine Einbildungskraft bezeichnete er als „ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniss *a priori* zu Grunde liegt". „Die Natur unseres Gemüths" legt die Ordnung und Regelmässigkeit in die Erscheinung u. s. w.

Ebenso sagt er in der zweiten Auflage § 16: „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können." Er erklärt diese Vorstellung für einen Actus der Spontaneität. Sie sei „die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins" und ohne Beziehung auf die Identität des Subjectes sei das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, an sich zerstreut. Dadurch würden die Vorstellungen erst „meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe".

Dies ist nun vortrefflich durchgeführt und man würde mit Vergnügen Kantianer sein, wenn man das andere Gesicht des Januskopfes ignoriren dürfte. Denn nach den obigen Citaten kann doch zunächst gar kein Zweifel darüber bestehen, dass dies Ich, durch welches erst Objecte überhaupt möglich werden und welches das Princip aller Erkenntnisse, die in Synthesen bestehen, bildet, auch real und eine Substanz, ein Wesen sei. Allein von dieser guten Meinung curirt uns Kant sehr bald. Um nun diese zweite Wendung der Sache zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, dass Kant ein Sohn des Sensualismus seiner Zeit war. Die Alten hatte er nicht studirt und von Plato wusste er fast nur, dass „er sich mehr mit den praktischen Lehren des Sokrates beschäftigt hat". Dagegen war Kant tief eingedrungen in die Naturwissenschaft seiner Zeit und in die sensualistischen Arbeiten der Englischen Philosophen. So kam es, dass er für existirend und Substanz nur dasjenige annahm, was uns in

den Sinnen gegeben werden mag. Gegenstand überhaupt oder Materie des Denkens sei nur durch die Anschauungen der äusseren Sinne vorhanden. Es fiel ihm nicht ein, zu untersuchen, woher dieser Begriff der Existenz stamme, und woher wir überhaupt darauf kommen, den Bildern unserer Sinnlichkeit Realität zuzuschreiben, ohne vorher zu wissen, was Realität sei. Er definirt ohne allen Beweis: „Object ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist." (§ 17.) Diese Vereinigung geschieht durch das „Ich denke". Die objective Einheit, die durch „das Verhältnisswörtchen ist" ausgedrückt wird, unterscheidet sich von der bloss subjectiven dadurch, dass wir das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Kategorien ordnen. Mithin bezieht sich bei Kant alles Sein immer nur auf sinnliche Anschauungen, sofern sie durch die Function des Verstandes in den Urtheilen vereinigt werden.

Dass Kant einen falschen Begriff der Substanz hat, ist schon von Früheren erkannt.

Diese Annahmen Kant's sind so völlig unbegründet, so sehr bloss aus seiner lieben Gewohnheit und Neigung für das Sinnenfällige erzeugt, dass auch wir uns den Zügel schiessen lassen können, um in gemüthlicher Laune diese Partie der Kritik der reinen Vernunft den Sündenfall zu nennen, um dessen Willen Kant aus dem Paradies des § 16 vertrieben wurde; denn dort redete er noch unschuldig vom Ich, vom Selbst, von der Identität des Subjectes und in den correspondirenden Theilen der ersten Auflage von der menschlichen Seele und der Natur unseres Gemüthes u. s. w. Nachdem er aber durch die Macht seiner sensualistischen Vorurtheile den Begriff der Existenz an die Sinnlichkeit preisgegeben und sein Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht verkauft hat, muss er die schöne Heimath verlassen. und das erste Hauptstück des zweiten Buches der transscendentalen Dialektik stellt uns vor, wie seine Erkenntniss beschattet wird und wie er das Feld bauen muss, aus dessen Staub er sich gemacht glaubt. Denn da das „Ich denke", die transscendentale Einheit der Apperception, keine sinnliche Anschauung ist, so kann nach Kant dadurch natürlich auch kein Object, also kein Wesen, keine Substanz erkannt werden, und mithin ist nach seiner Meinung das Ich, die Seele auch nur durch einen Paralogismus erschlossen, da sie ja nicht wie die andern Dinge sinnlich wahrgenommen werden kann. Hegel hat diese Argumentation schon bitter

gegeisselt. Er sagt, Kant wolle das Ich nicht als Substanz gelten lassen, weil man sie nicht mit Augen sehen, sie nicht in die Hände nehmen und nicht daran riechen könne.

Kant hatte gar keinen Begriff von der Substanz.

Hegel erkannte also schon klar, dass Kant sich einen ganz falschen Begriff von der Existenz und Substanz gebildet hat. Wir können aber auch leicht sehen, dass dies überhaupt gar kein Begriff der Existenz ist: denn um dem durch Kategorien einstimmig gedachten Mannigfaltigen der Sinne Existenz zuzuschreiben, muss Kant doch schon wissen, was Existenz ist. Nur ein Schelm verschenkt, was ihm nicht gehört. Wir mögen aber suchen, soviel wir wollen, wir finden nirgends bei ihm eine Rechtfertigung für seinen Gebrauch des Begriffs der Existenz. Er hat ihn eben nicht rechtmässig erworben, sondern gebraucht ihn aus Neigung und Gewohnheit, weil diese Vorstellung aus den sensualistischen Schriften und den naturwissenschaftlichen Vorurtheilen in seine Denkweise hinübergeflossen war. Wie völlig unklar Kant über den Begriff der Existenz blieb, sieht man auch daraus, dass er z. B. § 25 aus der ursprünglichen Einheit der Apperception nur das Wissen ableitet: „dass ich bin." Hiermit giebt er die Existenz für das Ich zu, ohne dass man doch aus dem eben dargelegten Begriffe der Existenz ahnen könnte, was nun diese Existenz des Ichs bedeuten solle. Und wenn er gleich darauf weiter behauptet, dass dieses Urtheil „keine Erkenntniss von mir, wie ich bin, sondern nur wie ich mir selbst erscheine", darbiete, da ich nur das Bewusstsein habe, „dass ich mich denke", so tritt hier die babylonische Sprachverwirrung ein; denn das Ich, ich bin, ich mich u. s. w. bezeugt doch, dass Kant sich gar nicht ausdrücken kann, ohne das Ich und die Existenz des Ichs vorauszusetzen. Wie kann ich mir erscheinen, wenn ich nicht bin? Wenn ich aber meiner Existenz schon sicher bin, so werde ich nicht mehr, wie in der Paralogistik der reinen Vernunft gefordert wird, verlangen, dass ich mir auch solle in sinnlicher Anschauung erst gegeben werden, ehe ich meine Existenz und Substantialität behauptete. Die Kantische Vorstellung von der Existenz ist also begrifflos und grundlos; sie gehört gar nicht in die Kritik der reinen Vernunft hinein; denn sie fliesst bloss als ein altes subjectives Vorurtheil in dieselbe hinüber und verdirbt alles, was an dem Unternehmen grossartig und originell war.

Wie Kant auf seine falschen Meinungen kommen musste.

Es muss nun noch gezeigt werden, wie Kant die vortrefflichen Bemerkungen über die transscendentale Einheit der Apperception, die ihm zur Grundlage der Metaphysik hätten werden müssen, so verdünnen und verflüchtigen konnte, dass daraus schliesslich der armseligste Sensualismus wurde. Gehen wir von dem „bleibenden und stehenden Ich“ aus, so kann die Einheit meines Bewusstseins sehr leicht generalisirt werden, wenn ich das Possessiv „mein“ und also das Ich weglasse; denn bei Anderen ist dies ja ebenso. Wir wollen also von dem Ich, Du, kurz von dem singulären Subjecte ganz abstrahiren. Dann bleibt bloss die Einheit des Bewusstseins überhaupt zurück. Das konnte Kant dienen; denn in dieser transscendentalen Grundlage steckt die blosse Form des Denkens, die Kategorien, durch die man sich aller Dinge bewusst wird. Da nun das Ich und Du und überhaupt alle wirklichen Wesen weggelassen sind und das Dass als Existenz ebenso weggefallen ist, weil ich ja nur, wenn ich Ich hinzufüge, mir bewusst sein kann, dass ich denke und bin: so kann in dieser abstracten und wesentlichen Einheit des Bewusstseins auch kein Gegenstand mehr angetroffen werden. Das aber suchte Kant grade; denn nun musste nothwendiger Weise aller Inhalt und Gegenstand erst durch die sinnlichen Erscheinungen geliefert werden, weil Kategorien ohne Anschauungen leer sind. So können wir also leicht sehen, wie der Sensualismus die nothwendige Folge der falschen Generalisirung ist; denn wir dürfen bei der Einheit des Bewusstseins das Ich, das singuläre Subject, gar nicht weglassen, weil sonst wohl vielleicht Bewusstsein, aber keine Einheit des Bewusstseins mehr möglich ist. Kant hat ja auch ganz richtig bemerkt, dass das Ich denke alle Vorstellungen begleiten kann und sie dadurch in die Einheit des Bewusstseins zusammenfasst. Ebensowenig wie die Species Löwe existirt, wenn man alle einzelnen Löwen weglässt, ebensowenig existirt die abstracte Einheit des Bewusstseins, wenn man das Ich weglässt und das Dass. Denn das: „Dass ich denke“ ist eben nothwendig verknüpft mit dem Ich. Sobald man generalisirt, so verschwindet allerdings das Ich; aber damit zugleich auch das Dass, denn das allgemeine Bewusstsein ist gar nicht in der Zeit und in einzelnen Acten, kann also überhaupt ein Dass gar nicht kennen.

So sahen wir also nicht bloss, dass Kant grundlose Begriffe rechtlos verwendet und dass er sich selbst widerspricht, sondern wir erkannten auch den Grund seines Fehlers theils in seinem persönlichen Studiengange, theils in seinen unerlaubten Abstractionen, wodurch ihm der Grund und Boden für eine gesunde Metaphysik verloren gehen musste. Und hiermit mag es genug sein: denn eine noch genauere Durchführung im Einzelnen überlasse ich denen, welche eine persönliche Liebhaberei für den Kantischen Skepticismus haben.

Der Gesichtspunkt des Semiotischen zur Kritik Kant's benutzt.

Wir wollen nun diese Kritik benutzen. um zu sehen, welche scharfe Beleuchtung dem Gedankengange Kant's zu Gute kommt, wenn wir den Unterschied der specifischen und semiotischen Erkenntniss zu Rathe ziehen. Nehmen wir zuerst den specifischen Inhalt des Wissens, so erhalten wir dadurch die von Kant sogenannte formale und regulative Erkenntniss, wie z. B. die ganze Mathematik, die abstracte Chronologie und Logik und Analytik. z. B. es solle für jede Wirkung eine Ursache gesucht werden u. s. w. Kant forderte desshalb. um, wie er sagt, einen Inhalt und Gegenstand für diese blossen Formen zu gewinnen, etwas Gegebenes. Dies ist einerseits verkehrt, weil diese Begriffe und Ideen selbst ein Inhalt sind, nämlich der Inhalt der Erkenntniss, und also etwas Specifisches für diese Thätigkeit der Seele, welches in keiner andern Thätigkeit vorkommt. Andererseits bringt das Gegebene keine Hülfe. Wollen wir z. B. jetzt Kant die sinnliche Anschauung geben und er möge nun die Naturwissenschaft ausbauen. Ist er darum über den specifischen Inhalt des theoretischen Wissens hinausgekommen? Hat er etwa nun das Seiende, das Ding an sich erkannt? Daran fehlt so viel, dass selbst Kant nicht umhin kann, trotz seines Verlangens nach dem Gegebenen der sinnlichen Anschauung dennoch wieder die ganze gewonnene Erkenntniss nur für semiotisch zu erklären, d. h. nach seiner Ausdrucksweise für Erscheinung im Verhältniss zu einem Ding an sich. Dass er von einem Ding an sich nicht sprechen durfte nach seinen Voraussetzungen, davon schweigen wir hier; wir merken uns bloss, dass er das Bewusstsein hatte, bei blosser semiotischer Erkenntniss stehen geblieben zu sein. Und wir können ihm vollkommen zustimmen, dass die Naturwissenschaft wirklich nur semiotische Erkenntniss ist. Warum aber? Weil es ausser dem

Gebiete der Wissenschaft noch andere Thätigkeiten der Seele giebt, die nicht Wissen, Begriff, Urtheil, Schluss sind. Darum halten wir den Inhalt des Wissens an sich für specifisch, in Beziehung aber auf den Inhalt der andern Gebiete für semiotisch. Wir verlangen darum mit Kant ein Gegebenes. Soweit reicht unsere Uebereinstimmung; nun aber kommt die Trennung; denn Kant untersucht auch nicht im Geringsten, was als Gegebenes zu betrachten sei, sondern setzt, ohne sich weiter zu besinnen, nur die Empfindungen der sogenannten äusseren Sinne als gegeben. Darin liegt das Charakteristische der Kantischen Kritik der reinen Vernunft und zugleich der logische Ort für alle ihre Irrwege. Gegeben ist vielmehr alles unmittelbare Bewusstsein, also nicht bloss die Lichtempfindungen, Tonempfindungen u. s. w., sondern ebenso die Gefühle und Wollungen und das unmittelbare Selbstbewusstsein. Es giebt gar keinen Grund, wesshalb ein Gegenstand bloss durch die Sinnlichkeit gegeben sein soll und nicht ebenso gut durch das Wollen oder das Selbstbewusstsein. Wenn ich den Begriff des Gegenstandes oder der Substanz auf das Beharrliche im Gebiete des Sinnlichen anwenden darf, dann ebenso auf das Beharrliche im Gebiete des Wellens. Ausserdem hat Kant auch von der Sinnlichkeit bloss die Gesichtsempfindungen berücksichtigt und seine Sätze über den nothwendigen Ort im Raume für jedes Existirende würden gar nicht passen, wenn er etwa das Gehör oder den Geruch als Ausgangspunkt genommen hätte, da diese Empfindungen niemals etwas Räumliches an sich haben, sondern nur für eine semiotische Betrachtung, d. h. in der Sprache des Auges, einen Raum durchlaufen oder einen Ort haben, was vielmehr für den Inhalt dieser Empfindungen selbst völlig sinnlos ist.

Was musste aber für Kant nothwendig aus dieser willkürlichen Beschränkung des Gegebenen auf das Gebiet des Gesichts und des Tastsinns folgen? Offenbar ein Riss in der Philosophie; denn das übrige Gegebene ist nun einmal auch gegeben. Mithin musste er die von ihm sogenannte theoretische Philosophie von der praktischen ganz ablösen. Die Verbindung zwischen beiden wird durch fromme Wünsche durch die sogenannten Postulate hergestellt; allein für diese fehlt jedes Erkenntnissprincip; denn es wird dazu nothwendiger Weise eine Vernunft vorausgesetzt, die nicht bloss das theoretische Gebiet, sondern auch das praktische

übersehen kann, d. h. die sowohl praktisch als theoretisch ist. Mithin ist der Ausgang der praktischen Vernunft ein Protest gegen die Kritik der reinen Vernunft, die dadurch als unbesonnen hingestellt wird, weil sie das Gegebene des Wollens und Sollens übersehen hat. Ebenso verhält es sich mit der Kritik der Urtheilskraft, welche das Gefühl als Gegebenes einführt, und es ist recht wunderlich zu sehen, wie Kant auch dort die theoretische Vernunft anwendet, ohne sich darüber klar zu werden, dass die Beschränkung der theoretischen Vernunft auf das Gebiet der äusseren Sinne bloss eine Beschränktheit seines Gesichtspunktes war.

Wie nun Kant durch diese aus seinen Vorurtheilen erklärliche Beschränktheit zu Widersprüchen und Zerstückelungen der Erkenntniss getrieben wurde, so brachte er sich auch durch die falsche Generalisirung der transscendentalen Einheit der Apperception um das Gegebene des individuellen Selbstbewusstseins, d. h. um jeden Begriff der Substanz, die nichts Allgemeines, sondern etwas Singuläres ist. Wir wollen also sein „Ich denke“ festhalten, aber hinzufügen das Ich will, Ich handle oder bewege. Das Wollen, Fühlen, Handeln hat nun zwar ein von der Sinnlichkeit ganz abgesondertes Bewusstsein: aber die semiotische Coordination dieser verschiedenen Thätigkeitsweisen ist nur zu begreifen durch die Einheit des Ichs im Percipiren, Denken, Wollen, Handeln und Fühlen. Es ist daher nur durch die künstliche Fernhaltung des Lichtes, das von der praktischen Vernunft und von der Kritik der Urtheilskraft ausströmen konnte, zu erklären, dass Kant wie im Dunkeln tappte, wenn er bei den Paralogismen der reinen Vernunft ein *sophisma figurae dictionis* zu entdecken glaubte, da die Seele als Substanz „nicht auch in der Anschauung gegeben werden möge“, wodurch sie ihm erst als „Object zum Denken“ hätte erscheinen können. Denn sobald er das Licht hereingelassen hätte, das in der von der sinnlichen Anschauung ganz unabhängigen Intuition des: „Ich will, Ich fühle, Ich handle“ selbstleuchtend strahlt: so hätte er für seinen Obersatz die nähere Bestimmung, dass das Wesen in der Anschauung gegeben werden möge, dahin erweitern müssen, dass das Wesen auch durch die Thatsachen des Wollens, Fühlens oder Handelns gegeben werden könne und dass die Einheit dieser coordinirten Gebiete im individuellen Selbstbewusstsein gegeben sei. Damit wäre dann freilich sofort auch das ganze

sensualistische Vorurtheil weggefallen, als wenn Substanzen bloss in der Sinnlichkeit existirten, wo sie grade niemals existiren können, weil sinnliche Objecte nur Vorstellungen und nicht wirkliche Wesen sind.

Wem es Vergnügen macht, die neuen Gedanken immer nur an Kant anzuschliessen und das grosse Meer von Anregungen zu vergessen, die uns aus allen Wissenschaften und Künsten, aus der Geschichte der Handlungen und aus der ganzen Geschichte der Philosophie zufliessen, der mag behaupten, die hier vorgetragene neue Metaphysik habe sich auf die Kantische transscendentale Einheit der Apperception aufgebaut, indem dabei etwa bloss die logischen Fehler, die Kant in der unstatthaften Generalisirung und durch die naive Beschränkung der Substanz auf anschauliche Vorstellungen beging, beseitigt wären. Ich benutze ja allerdings auch die synthetische Einheit des Bewusstseins, die aber nicht von Kant entdeckt ist, da sie sich schon mit glänzender Klarheit bei Aristoteles in der Psychologie dargestellt findet; ich erweitere dann auch den zu engen Gesichtskreis Kant's, indem ich ebenso die Thatsachen des Wollens und Handelns zu Grunde lege, die nicht aus dem Bewusstsein der Sinne stammen. Dass wir dadurch nun nicht drei oder vier Iche erhalten, ein wollendes, ein erkennendes, ein fühlendes, ein handelndes, das wird durch die Coordination dieser Thätigkeiten ausgeschlossen, da das wollende Ich dasselbe ist, wie das empfindende, handelnde, fühlende und denkende. Denn die gegen einander abgeschlossenen Thätigkeiten schliessen sich nicht gegen das Ich ab, welches vielmehr in allen auf gleiche Weise sich seiner Thätigkeit und ihres Inhalts bewusst wird und daher durch das Denken semiotisch alle diese verschiedenen Gebiete überblicken kann. Diese Thatsache, dass jede Thätigkeit individuell besteht und niemals in eine andere überfliesst oder sich in eine andere verwandelt, während das Ich als Wesen zugleich in allen ist in untheilbarer Identität und mit unzertrenntem Bewusstsein, diese Thatsache wird uns später die Analogie liefern, wenn wir die Möglichkeit einer Idee Gottes untersuchen und die ganze Theologie nach denselben Grundgedanken entwerfen.

Sechstes Capitel.

Das Wesen und die Wesen.

§ 1. Substanz und Accidenz.

Wir erinnern uns nun wieder an die Resultate der obigen Untersuchungen. Es hatte sich gezeigt, dass wir das ideelle Sein und die Existenz dem Ich zuschreiben, welches erkennt, will, fühlt und bewegt. Indem wir nun das Ich einerseits und das Ideelle und Reale andererseits als Beziehungspunkte auffassen, gewannen wir den Gesichtspunkt, wonach das Ich in seinem Verhältniss zu diesen als substanziales Sein oder als Substanz betrachtet wird. Es fragt sich nun, wie wir umgekehrt das Verhältniss des ideellen und realen Seins, zusammengefasst, zur Substanz bestimmen sollen. Suchen wir einen tradirten Terminus, so bietet sich sofort die Accidenz an.

Mit der tradirten Terminologie ist es aber eine schlimme Sache. Sie ist der Grund aller Bestimmtheit und Klarheit des Denkens und zugleich der Grund der Gedankenlosigkeit und Unklarheit. Es verhält sich nämlich mit den Termini, wie mit den Uniformen der Beamten; sie sind leicht zu unterscheiden und zu behalten, und der Kammerdiener einer hohen Herrschaft kennt bald die Rangstufen und ihre Zeichen, ohne eine Ahnung von dem Wesen der Functionen zu haben, die von den verschiedenen Aemtern ausgeübt werden. Da nun die Termini wie die Titel im Laufe der Zeit eine andere Bedeutung gewinnen, so geht die Bestimmtheit des Begriffs verloren, der grade durch den Terminus in seiner Exactheit festgehalten werden sollte, und so kann man oft die grösste Unklarheit und leeres Geschwätz bei Autoren finden, die doch in lauter Kunstausdrücken reden, weil sie keinen festbestimmten Sinn mehr mit den Termini verbinden. Hier vermag allein die Geschichte der Philosophie zu helfen, indem sie zu dem Terminus immer hinzufügt: „im Sinne des

Aristoteles oder des Spinoza, im Sinne Leibnizens, oder Kant's" u. s. w.

Kritik der Terminologie bei Spinoza.

Wenn wir nun hier die tradirten Termini Substanz und Accidenz anwenden, so ist gleich ersichtlich, dass Kant dieselben nicht genau definirt und abgeleitet hat. Auch bei keinem der neueren Philosophen finden wir diese Arbeit ausgeführt. Wir müssen auf Spinoza zurückgehen. Dieser definirte die Substanz als das, was in sich ist und durch sich erkannt wird, die Accidenz als das, was in einem Andern ist, durch welches es auch erkannt wird. Wir könnten nun zur Noth diese Definitionen gebrauchen, da es ja üblich ist, sie zu Grunde zu legen*), und ein erträglicher Sinn dabei auch für unsere Auffassung des Ichs und des in ihm gegebenen realen und ideellen Seins herauskommen würde. Allein es ist nicht gut, neuen Wein in alte Schläuche zu fassen. Betrachten wir Spinoza's Definitionen genauer, so erkennen wir gleich, wie unklar und unbestimmt sie sind. Was heisst das: „in einem Andern sein?" Hat uns Spinoza das etwa erklärt? Bei räumlichen Dingen verstehen wir den Sinn sehr wohl; denn das Auge ist im Kopfe, der Wein im Fasse u. s. w.; sobald man aber zu dem Attribut des Denkens übergeht, so wird der Ausdruck metaphorisch und bedeutet das Particuläre im Verhältniss zum Allgemeinen. Mithin verlangen wir jetzt unsererseits das höhere Allgemeine kennen zu lernen, unter welches der räumliche und logische Sinn des Ausdrucks als Arten subsumirt werden könnten. Diese Erklärung fehlt bei Spinoza. Mithin haben wir keinen bestimmten Sinn in dem allgemeinen Ausdruck, der von ihm und seinen Nachfolgern doch fortwährend gebraucht wird. Die völlige Unklarheit, die aus dieser Unbestimmtheit folgt, lässt sich leicht aufzeigen; denn was soll das „Sein" bedeuten, wenn der Ausdruck „in einem Andern sein" nur die logische Subordination angiebt? Der Löwe wird seinem Speciesbegriffe nach unter den Begriff Säugethier geordnet und von demselben nach der topischen Metapher „umfasst"; hat es aber einen Sinn zu sagen: der wirkliche Löwe „ist" in dem Säugethier? Hier wird offenbar die metaphysische und logische Bedeutung durcheinander gemischt. An dieser Unklarheit leiden

*) Selbst Trendelenburg thut dies ohne Weiteres. Vgl. Logische Untersuchungen, 3. Aufl., I, S. 349.

alle die neueren Autoren, welche des Spinoza's Definitionen unbesehen gebrauchen.

Nehmen wir nun die zweite Bestimmung der Accidenz, dass sie „durch das Andere, in welchem sie ist, erkannt werde". Wie bei dem „In einem Andern sein" die Metapher vom Raum entlehnt wurde, so wird hier von dem logischen Gebiete ein Sprung auf das Reale gemacht, wobei zunächst jeder Sinn fehlt. Denn was sollte es wohl heissen, dass der Wein, der in dem Fasse ist, durch das Fass erkannt würde oder der Nagel durch die Wand, in welcher er steckt! Im logischen Gebiete selbst aber ist die Sache auch nicht ganz richtig; denn es scheint zwar, woran Spinoza offenbar dachte, jeder particuläre Satz der Mathematik durch allgemeinere Sätze verstanden und bewiesen zu werden, wie ja auch die ganze Natur des Syllogismus dieses Verhältniss scheinbar bestätigt; allein genauer besehen schwindet auch hier die Bestimmtheit und Richtigkeit der Auffassung. Um dies zu zeigen, genügt der apagogische Beweis. Denn man kann die allgemeinen Sätze, aus denen ein particulärer angeblich abgeleitet wird, ganz genau kennen, ohne doch eine Ahnung von der neuen besonderen Wahrheit des Schlusssatzes zu haben. Die neue Erkenntniss entspringt ja erst durch die Beziehung der allgemeinen Sätze auf einander und diese Beziehung selbst ist nichts Allgemeines, sondern grade das Besondere, das angeblich durch das Allgemeine verstanden werden sollte, aber in Wahrheit etwas Neues ist und nur durch sich selbst begriffen wird, d. h. nur, wenn man diese Beziehung denkend ausführt.

Kritik der antiken Terminologie.

Mithin können wir die unklaren und unbegründeten Definitionen Spinoza's nicht gebrauchen und müssen weiter zurückgehen zu den Griechen: denn es ist ja wohl sichtlich genug, dass Spinoza in seiner dogmatischen und scholastischen Manier einfach tradirtes Gut verwerthet, ohne im Entferntesten das Bedürfniss zu fühlen, sich über den Ursprung dieser Termini methodisch zu orientiren und das Recht zum Gebrauch derselben nachzuweisen. Die Termini Substanz und Accidenz gehen aber auf Aristoteles zurück, der dabei an die sogenannten Dinge mit ihren Theilen und Eigenschaften dachte. Nun schien ihm z. B. die Süssigkeit als eine Eigenschaft in der Feige zu sein, und wenn ich diese Süssigkeit empfinde, so muss ich meine Empfindung erklären

durch die Feige, die ich geniesse. So kommt auch das Auge nicht für sich daher gegangen, sondern es hat seinen Sitz im Kopfe eines Thieres und wird aus dem Ganzen, zu dem es gehört, erklärt. Dagegen kann eine Substanz nach seiner Lehre nur in sich sein; denn ein Mensch ist doch nicht in einem andern Menschen. Mithin können wir einen Menschen oder irgend eine andere Substanz auch nur durch sich selbst erkennen; denn wie sollen wir von einem Menschen Kunde gewinnen, als dadurch, dass er selbst erscheint und Wirkungen ausübt. Bei Aristoteles sind diese Termini daher völlig verständlich und gehen auf bestimmte Erfahrungen zurück, aus denen er sie abstrahirt hat. Allein die Dinge, an welche Aristoteles dachte, sind leider keine wirklichen Wesen, wie er unbefangen glaubte, sondern nur unsere Anschauungsbilder, die unkritisch mit ihren angeblichen Eigenschaften und Beziehungen nach Aussen projicirt und hypostasirt wurden. Diese sogenannten Dinge, die in sich sein sollen, müssen wir also als unser Eigenthum wieder in uns hereinnehmen und verlieren daher den scheinbar einleuchtenden Erfahrungsgrund, auf welchem Aristoteles baute.

Corollar: Substanz als Accidenz, Accidenz als Substanz.

Da wir nun den phänomenologischen Ursprung der Termini Substanz und Accidenz erkannt haben, so können wir leicht einsehen, dass sich die Definition der Substanz auch auf ein Accidens und die der Accidenz auch auf Substanzen müsse anwenden lassen. Wir wollen die Beispiele beliebig aus dem subjectiven Gebiete und aus den Kunstwerken und der Natur entnehmen.

Also die Wärme zunächst ist offenbar nach Spinoza als unser Gefühl ein blosser Modus, eine Accidenz, also „in einem Andern, durch welches sie auch erkannt wird“; denn sie ist in dem, der sie fühlt. Allein wie ist sie denn in einem Andern? Von einem Raume, in dem das Wärmegefühl sei, kann doch nicht die Rede sein. Nein freilich nicht; aber vielleicht ist sie logisch in der Gattung Hautempfindung? Allein wie kann das Wärmegefühl logisch dahin gehören, wo es gar nicht vorkommt! Denn Hautempfindung im Allgemeinen ist ja gar keine wirkliche Empfindung und alle andern Hautempfindungen einzeln und insgesammt sind ja doch etwas anderes als Wärmeempfindung. Mithin kann die Wärmeempfindung, wenn sie in Etwas ist, nur in sich selbst sein; denn nur in der Wärmeempfindung und mit

ihr und durch sie ist überhaupt Wärmeempfindung vorhanden. Ist sie aber in sich, so ist sie nach der Definition Substanz und nicht Accidenz. Dasselbe folgt aus dem zweiten Merkmale; denn es sollte einem wohl schwer werden, die Wärme anders zu fühlen, als durch dies Gefühl selbst. Also wird sie auch durch sich percipirt und ist demnach Substanz.

Ein anderes Beispiel. Ein Bild sei in Marmor oder Holz, rund oder im Relief ausgearbeitet. Es ist nach Spinoza ein Modus; denn es ist ja in einem Andern und wird durch dies Andere percipirt. Wie könnte es auch sein, wenn es nicht in einem Stoffe wäre: wie könnte es wahrgenommen werden ohne diesen Stoff. Allein halt! das Bild ist doch nicht jeder beliebige Marmor, jedes Stück Holz? Man kann ein ganzes Marmorgebirge und ganze Wälder besitzen und hat doch die angebliche Accidenz, die Aphrodite im Louvre nicht. Wenn das Bild im Marmor wäre, so müsste es krystallisirter, kohlensaurer Kalk sein. Es ist aber vielmehr ohne jedes chemisch nachweisbare Material; es ist ideell und in nichts Anderem, als nur in sich allein in der ganzen Welt und kann auch durch nichts Anderes wahrgenommen werden als durch sich selbst; denn wenn man den Marmor auch durch's Mikroskop betrachtet, so wird man doch von dem Bilde keine Anschauung erlangen.

Da der Begriff der Substanz eine so grosse Wichtigkeit besitzt für die ganze Philosophie, so gestatte man noch ein drittes Beispiel. Ein Planet ist doch wohl ein Modus nach Spinoza, da er im Raume ist und speciell im Sonnensystem. Er wird auch, wenn er früher nicht bemerkt war, durch Anderes erkannt und kann seinem Orte, seiner Grösse und seinem Gewichte nach durch Anderes bestimmt werden. Allein falsch geschlossen! Denn diese Erkennung war nur möglich, weil er selbst seinem Orte, seiner Grösse und seiner Masse nach die entsprechenden Störungen auf die Bahn der andern Körper ausübte. Also wurde er nicht durch Anderes erkannt, sondern durch sich selbst, weil dies Andere nicht von Anderem, sondern nur von ihm selbst herrührte. Er wurde auch weder durch die gestörten Planeten, noch durch die Combination des französischen Astronomen in's Sein erhoben und geschaffen, sondern war in sich und nicht in einem Andern.

Das Resultat dieser Betrachtungen ist also, dass die sogenannten Modi oder Accidenzen unter die Definition der Substanz.

und dass die Substanzen, da sie ja zuerst als Accidenzen definirt waren, demgemäss auch unter die Definition der Accidenz fallen. Denn auch die absolute Substanz Spinoza's wäre doch gleich Null, wenn sie nicht durch ihre Accidenzen percipirt und erkannt würde. Den Baum erkennt man ja an seinen Früchten. Also erweisen sich die tradirten Definitionen als unbestimmt und unbrauchbar, da dasjenige, was definirt werden soll, durch die Definition von dem Entgegengesetzten nicht unterschieden wird, wie wenn die Definition des Herrn auch auf den Diener passte und umgekehrt.

Princip für eine neue Terminologie.

Nun haben wir ja aber den Ausgangspunkt der antiken Terminologie, die sogenannten Dinge, als blosse Anschauungsbilder in das Ich zurückgenommen, welches anschaut und Dinge setzt. Es ergab sich daher, dass wir vom Sein, vom Insichsein und von Substanz nur durch unser Selbstbewusstsein etwas wissen können. Mithin muss das Princip für die Definition der Termini Substanz und Accidenz in uns selbst gesucht werden, weil wir nur durch unsere innere Erfahrung den zu definirenden Gegenstand kennen lernen und die Definitionen daher ohne Metaphern einfach und deutlich ableiten können.

1) Metaphysisches Gebiet.

Zu diesem Zwecke erinnern wir uns, dass der Begriff des Seins eine dreifache Definition erforderte. Mithin kann bei dieser metaphysischen Frage keine einfache Antwort gegeben werden. Nehmen wir nun zuerst den Begriff des substanzialen Seins, so wollen wir dieses die Substanz und im Gegensatz dazu die Thätigkeiten und ihren ideellen Inhalt die Accidenz nennen. Wenden wir darauf die tradirten Bestimmungen des Insichseins und Ineinemandernseins an, so bedeuten diese, dass das Ich als die Substanz in numerischer Einheit den Beziehungsgrund für alles im Bewusstsein gegebene ideelle und reale Sein bilde und dieses letztere in dem Ich als seinem Beziehungsgrunde allein gedacht werden könne und nicht selbst einzeln oder zusammen als ein solcher numerisch einheitlicher Beziehungsgrund vorkomme. Obgleich die Substanz hiernach die Accidenz in sich einschliesst, so wird diese dadurch doch nicht, wie bei Spinoza und ähnlich bei Hegel, in die Substanz aufgehoben und absorbirt, sondern sie wird grade anerkannt als ein Sein, das nicht selbst die Substanz ist, sondern ideell oder reale Function. Jedes Accidens hat eben in metaphysischem

Sinne das Sein, welches Accidenz ist und bleibt. Das Ich will, handelt, leidet, fühlt und weiss seine Handlungen, Zustände und Gedanken als die seinigen und erkennt sich so als die Substanz und jenes als Accidenz; aber diese Zustände sind mit dem Ich nicht sofort schon gegeben. Das Ich als Substanz unterscheidet sich daher zugleich von dieser seiner Accidenz und erkennt sie dadurch als relativ selbständig, als nicht völlig auf sich rückführbar, nicht ganz von sich abhängig an. Dies kommt daher, weil unsere realen Functionen und ihr ideeller Inhalt zugleich auf ein X ausser uns, auf andere Wesen hinweisen, von denen ihre Auslösung in uns abhängt. Mithin verschwindet die Accidenz nicht in der Substanz, sondern hat ihr eigenes Sein, nämlich grade das reale und ideelle Sein. Und dies ist der Punkt, wo man den grössten Gegensatz dieser neuen Metaphysik gegen den Spinozismus und gegen den ganzen Idealismus von Plato bis Hegel am Augenfälligsten bemerken kann. Denn bei jenen Weltansichten ist Alles ausser der Substanz nur Schein oder Erscheinung und muss desshalb vergehen und wird ausdrücklich als ein Unwahres. Eitles. Nichtiges hingestellt, wobei es seltsam bleibt, dass man doch von diesem Unwahren so viel redet. Man sollte das Unwahre lieber gar nicht erwähnen und uns dafür die Wahrheit ordentlich und ausführlich erzählen. Bei uns wird das Sein selbst genauer untersucht und wir fanden desshalb das accidentelle Sein als eben so gutes Sein wie die Substanz und letztere gar nicht von dem Ehrgeiz besessen. die kleineren und abhängigen Existenzen, nebst ihrem ideellen Inhalt zu erobern und zu verschlucken, sondern beides in schönster Eintracht. so dass die Thätigkeiten und ihr Inhalt in der Substanz sicher wohnen und doch ihr eigenes relativ selbständiges Leben unbeschadet führen, ohne Gefahr unterzugehen und ohne eitel und unwahr zu sein oder zu werden bis in Ewigkeit. Diese neue metaphysische Auffassung des Substanzbegriffs ist auch von einer bedeutenden Tragweite für die speculative Theologie, weil demgemäss die frühere Schwierigkeit, einzelne Wesen ausserhalb der Gottheit und in relativer Selbständigkeit ihr gegenüber zu denken, beseitigt ist. Da der unwahre Ursprung des tradirten Substanzbegriffs aufgedeckt wurde, so können wir nun ohne Gefahr von Seiten des Pantheismus, den man früher für so wissenschaftlich gepanzert und respectabel hielt, den Substanzbegriff nach Analogie mit dem Ich und seinen Zuständen speculativ erweitern, sobald

die zwingenden Beziehungspunkte dafür nachgewiesen sind, und werden sehen, wie auch in dem göttlichen Wesen die sogenannte Welt sein könne, ohne dass Gott und Welt dualistisch coordinirt, noch diese ihrer relativen Selbständigkeit beraubt würde.

2) Bedeutung im Gebiete der Logik.

Was nun die zweite Bestimmung der Substanz und Accidenz betrifft, nämlich das „Erkannt werden durch sich oder durch ein Anderes“, so bezieht sich dies offenbar auf das ideelle oder logische Sein. Innerhalb dieses Gebietes fällt der Unterschied des In sich sein und In einem Andern sein mit dem Erkanntwerden zusammen, da das Sein hier das Erkennen ist. Es ist aber jedes Bestimmte in seine Beziehungspunkte und die zugehörige Beziehungseinheit zu zerlegen, und diese hat ihren logischen Ort in jenen, jene in diesem. Mithin ergiebt sich, dass es, wie auch schon oben (S. 122 ff.) nachgewiesen wurde, falsch ist, dass irgend etwas bloss durch sich oder bloss durch ein Anderes erkannt werde, da jegliche Vorstellung, Begriff, Schluss immer einerseits durch sich selbst, andererseits durch seine Beziehungspunkte offenbar wird, weil es ohne Beziehung keine Erkenntniss giebt. Es ist desshalb in der ganzen Wissenschaft keine Definition, keine Kategorie, keine Idee, kein Axiom, überhaupt kein Punkt vorhanden, der bloss durch sich klar würde, und ebenso kein Schlusssatz denkbar, der bloss durch seine Prämissen verstanden würde; vielmehr ist jeder Gedanke etwas an sich selbst, das keine Stellvertretung zulässt, andererseits etwas, das seine Beziehungen hat und beides zugleich und für immer. Darum ist auch der Begriff Gottes und des Ichs von diesem allgemeinen Gesetz der Erkenntniss nicht ausgenommen. Gott und Ich werden durch sich erkannt und ohne dieses gäbe es keine Möglichkeit, sie zu erkennen, weil sonst der unentbehrliche Beziehungspunkt des Begriffs fehlte; sie weisen aber auf einen andern Beziehungspunkt hin, in Coordination mit welchem wir den Begriff allein bilden können. Dies Gesetz der Dialektik hebt den falschen Widerspruch zwischen dem „durch sich oder durch Anderes erkannt werden“ endgültig auf und befreit das Denken von einer Alternative, die bloss durch unkritische Anerkennung der sogenannten Dinge der Sinnenwelt und durch die dogmatische Vorstellung vom Erkennen entstanden war.

3) Bedeutung im Gebiete der Physik.

Wie aber das Sein im ideellen Gebiete das Erkennen ist, so bedeutet das Erkanntwerden durch sich oder durch ein Anderes und das Sein in sich oder in einem Andern für das Gebiet des Realen die physischen Beziehungen. In beiden Fällen wird daher die Sphäre der Metaphysik verlassen, um dort in die Logik, hier in die Physik überzugehen. Wenn aber dennoch auch hier schon der physische Gegensatz wenigstens erwähnt werden soll, so haben wir zu bemerken, dass alle Acte, in denen wir die Existenz haben, unter einander in Beziehung stehen und in diesen Beziehungen ihren realen Ort besitzen. Jeder Act ist daher etwas Selbständiges in sich als Act und kann doch als bedingt betrachtet werden durch seine Beziehungspunkte. So ist z. B. ein Ton etwas für sich als reales Empfinden, abgesehen von seinem zugehörigen ideellen Inhalt, und doch bestimmt durch andere reale Thätigkeiten. Er ist auch ein Ganzes für sich und doch beziehentlich nur ein Theil in einem Accord. Kein Act kann aus der Welt weggedacht werden, ohne das Ganze zu zerstören; keiner kann durch etwas Anderes ersetzt werden, und doch kann jeder als Function seiner Beziehungspunkte gelten und lässt sich durch diese beziehentlich erklären. Mithin folgt aus dieser realen Dialektik die allgemeine Coordination alles Existirenden; die unbestimmten und unklaren tradirten Bestimmungen aber über das Sein in sich und in einem Anderen müssen aufgegeben werden: denn sie stammen aus einer dogmatisch verstandenen Phänomenologie und müssen immer das Bild des Raumes voraussetzen und können nur metaphorisch auf das Sein angewendet werden, ohne doch für die wissenschaftliche Erklärung nutzbar zu sein, da ohne Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen des Seins alle diese Bedeutungen in der Luft schweben und in vollendete Unklarheit auslaufen. Um diese Anklage nicht für ungerecht zu halten, versuche man nur einmal den absoluten Geist Hegel's und den entsprechenden νοῦς des Aristoteles metaphysisch zu bestimmen. Offenbar ist bei einem solchen ideellen Sein jeder reale Act und damit jede Einzelnheit des Denkens ausgelöscht und zugleich vergessen, dass ohne substanziales Ich dergleichen nicht gedacht werden kann. Dass man sich aber über einen Gedanken vergessen kann, beweist noch nicht, dass das Ich in einen solchen Gedanken aufgehoben und verschwunden sei, da das Ich alsbald wieder hervorkommt, und zwar nicht aus

jenem Gedanken, und sich denkend in Beziehung zu diesem Gedanken des absoluten Geistes stellt. Auch ist die Einzelnheit des Actes beim Philosophiren nicht verschwunden; denn wir können die Zeitdauer eines solchen Gedankens messen und seine Bedingungen durch andere Acte herbeiführen. Kurz die antike Philosophie und der damit zusammengehörige moderne Idealismus leiden an der Unklarheit des Substanzbegriffs.

§ 2. Die wirklichen Wesen.

Die Bestimmung des X der andern Wesen.

Nun haben wir im vierten Capitel drei Wege verfolgt, die uns nöthigten, über das Ich hinauszugehen und ein Wesen ausser dem Ich als Beziehungspunkt zu setzen. Ein anderes Wesen kann aber auf keine denkbare Art und Weise in uns zum Bewusstsein kommen, es wäre sonst unser Wesen und sein Bewusstsein unser Selbstbewusstsein, wonach dieses dann als unser Vorstellungsinhalt, oder als unsere Thätigkeit mit zum Ich gehörte. Mithin können wir zuerst das andere Wesen nur als *X*, als nothwendig zu setzenden, aber seinem Inhalt nach unbekannten Beziehungspunkt finden.

Die einzige Möglichkeit, die uns bleibt, dies *X* zu bestimmen, ist die Analogie mit dem Ich; denn das Ich ist die erste und einzige Substanz. die wir unmittelbar und in allen ihren Thätigkeiten und in dem Inhalt ihrer Thätigkeit kennen. Wenn wir desshalb genöthigt sind, uns ein Wesen ausser dem Ich zu denken, so können wir es uns nur nach dem Vorbilde des Ichs bilden. Wir schaffen die Wesen nach unserem Bilde. Die Beziehung auf ein Wesen ausser uns ist daher der Grund, auf das Ich selbst die Zahl anzuwenden und das Ich als Eins einem Andern gegenüber zu stellen. Denn wir fanden zwar schon früher die beständige Einheit des Ichs der Vielheit der wechselnden Accidenz gegenüber; aber es gab keinen Grund zu fragen, ob das Ich nicht Ein und Alles wäre, oder ob ihm auch als Wesen neben andern Wesen Einheit oder Einzelnheit zukomme. Durch den Begriff von einem Wesen ausser dem Ich ist erst der Beziehungspunkt gefunden, durch welchen die Zahl auch für das Ich als Wesen gefordert wird. Auf der Insel Helgoland hatte,

früher wenigstens, nur der englische Gouverneur eine Kuh; diese war als einzige ihrer Gattung für die dortigen Kinder nicht eine Kuh, sondern schlechtweg die Kuh; erst wenn sie einmal auf's Festland kamen, sahen sie mit Erstaunen, dass die Kuh nur eine unter vielen war. Ebenso kann das Ich sich erst als Eins erfassen, wenn es ein Du als zweites Ich gefunden hat. Die Erkenntniss des Ichs von sich selbst als Wesen setzt also voraus, dass es schon andere Wesen, die Mutter, die Geschwister, die Thiere, als gleichartige Beziehungspunkte von sich unterschieden und sich gegenüber gestellt hat. Ich und Du stehen in Correlation und das eine kann nicht ohne das andere gedacht werden.

Wenn wir nun die Urzeit der Menschen in's Auge fassen und die Märchen und Mythologien vergleichen, welche uns die ältesten Zeugnisse für das früheste Denken in der Menschheit bilden, und damit die ersten Spiele unserer Kinder in ihrer noch poetischen Auffassung der Welt in Beziehung setzen: so erkennen wir auf's Deutlichste, dass hier überall die ausser dem Ich angenommenen Wesen nach der Analogie mit dem Ich gebildet sind. Die ganze Natur wird personificirt; der ursprüngliche Mensch spricht, wie das Kind mit der Puppe, mit Baum und Thier, mit Stein und Quelle. Auch braucht hierfür gar kein Beweis erbracht zu werden, sondern wir finden, dass dies die allgemeine Ueberzeugung aller Gelehrten ist. Das kindliche Denken ist das mythologische und personificirende.

Nur darüber müsste man streiten, ob wir, wie die klugen Leute verlangen, die Kinderschuhe ausziehen sollen. Lassen wir sie nur von einer Materie oder von Atomen und dergleichen sprechen; wir würden dies gern alles annehmen, wenn man uns zeigen könnte, dass man sich unter dem Sein und der Substanz dieser hypothetischen Dinge etwas anderes zu denken vermöchte, als was wir in unserem Ich und seinen Thätigkeiten kennen gelernt haben. Es ist aber bis jetzt noch keine andere Erkenntnissquelle für den Begriff des Seins gefunden worden, da alle gelehrten Erklärungen der Materie doch immer voraussetzen, dass wir schon wüssten, was das Sein der Materie sei, und da es sich bei den verschiedenen Theorien immer bloss darum handelt, diesen als bekannt angenommenen Begriff des Seins als Prädicat von diesem oder jenem Subjecte auszusagen. Mithin müssen wir schliessen, dass jene kindliche Auffassung die natürliche und die

einzig mögliche sei. Alle andern Wesen können nur nach der Analogie des einzigen bekannten Wesens, des Ichs, gedacht werden, und soweit wir in der Erforschung des Ichs vordringen, soweit können wir auch das Wesen der äusseren Natur verstehen. Was ich aber hier behaupte, bezieht sich selbstverständlich nicht auf die Natur-Erscheinungen; denn diese fallen ja gar nicht ausserhalb des Ichs und sind ausser uns überhaupt nicht vorhanden; ich spreche nur von dem Ding an sich, dem Wesen der Natur, welches wir sowohl überhaupt erst denken, als seinen inneren Zuständen und Beziehungen nach begreifen können, wenn wir es nach dem Vorbilde des Ichs auffassen.

Die Erschaffung der Welt.

Die andern Wesen sind uns jetzt theoretisch zunächst als X gesetzt. Diese Trennung des X von seiner zugehörigen Gleichung ist aber nicht der natürliche Gang des Denkens; denn mit dem Denken zugleich erwächst als Bastard-Bruder die sogenannte Ideenassociation, d. h. die Physik und Chemie des Seelenlebens. Daher kommt es, dass sich mit dem X sofort die Empfindungen associiren und die Zustände des Wollens und Bewegens, bei denen der Gedanke zuerst die Forderung eines Wesens ausser dem Ich gestellt hatte. So wird gleich eine bunte Welt erschaffen, sobald der Gedanke das Ich von diesem Kreise unseres Bewusstseins zurückzieht. Denn da die sogenannte Aussenwelt eigentlich der Inhalt unseres Bewusstseins selbst ist, so ist es ganz einerlei, zu sagen, das Ich projicire diese Welt nach Aussen hin, oder es ziehe sich das Ich von dieser Welt zurück. Denn sobald wir bemerken, dass gewisse Erscheinungen des Bewusstseins nicht auf das Ich als hinreichenden Erklärungsgrund zurückführen, so hat sich das Ich in seinem Selbstbewusstsein von ihnen zurückgezogen, d. h. es hat sie aus sich heraus projicirt. Mithin ist der Grund der Projection der Dinge oder die Erschaffung der Welt von Seiten des Subjectes sehr einfach zu begreifen. Daher kommt es, dass für uns eine Welt ausser uns nur existirt, wenn wir uns unseres Ichs besonders bewusst werden, was bei leidenschaftlichen Zuständen, beim Staunen, bei poetischer oder prophetischer Production, auch in religiöser Ekstase wegen der Ueberfüllung des Bewusstseins mit Bildern und Gefühlen nicht immer eintreten kann. So können wir sehr wohl, wie ich schon in der Schrift über die Liebe S. 150 bemerkte, die Welt wieder in uns verschwinden lassen, wie dies der regelmässige Zustand in den

Thieren ist, bei denen das Selbstbewusstsein zugleich mit einer äusseren Welt fehlt. Denn nur sofern sich das Thier in einem gewissen Grade seiner selbst bewusst wird, existirt für es auch eine äussere Welt. Sofern das Denken beim Thiere aber erstens nur auf der untersten vorsprachlichen Entwickelungsstufe steht und zweitens auch von der Macht der Ideenassociation ganz überwältigt wird, so ist in der Regel beim Thiere weder Selbst- noch Welt-Bewusstsein vorhanden.

Die Fata Morgana.

Wenn sich nun im Bewusstsein die unzähligen Mosaiksteine der Empfindungen aus allen Sinnen unzählige Male durcheinandergeschoben haben und bei diesen vielen Bewegungen schliesslich gewisse Complexe durch häufige Wiederholung Halt und Stand gewinnen, so entsteht die Fata Morgana des Lebens, nämlich die Meinung, dass die sogenannten Dinge, die Menschen, Thiere, Bäume und alles, was in seiner Erscheinung eine gewisse Zeit zusammenhält, d. h. in uns als ein relativ fester Complex von verschiedenen Empfindungen erscheint, die sogenannten Gegenstände oder Substanzen oder die Wirklichkeit wären. Da wir als constante Vorstellung im Bewusstsein auch das Tast- und Gesichtsbild unseres Körpers haben, so rechnet man sich selbst als Menschen analog den andern Menschen mit in diese „Welt der Wirklichkeit“ hinein, ohne zu ahnen, dass man bloss mit einer Fata Morgana zu thun hat und dass keins dieser Dinge wirklich ausser uns existirt. Denn da alle Eigenschaften dieser Dinge aus unseren Empfindungen und Vorstellungen bestehen, da z. B. die Farbe, welche Vogel und Blume trägt, unsere Lichtempfindung, der Sang der Nachtigall unsere Gehörserregung, die Rauhheit des Schafes unsere Tastempfindung, das Fliessen der Quelle unsere Vorstellung ist, so sind wir, wenn wir all dieses für die „objective Wirklichkeit“ erklären, den Wanderern zu vergleichen, welche das Spiegelbild ferner Dinge in der Luft verfolgen und von dieser Illusion genarrt werden. Parmenides war wohl der erste Philosoph, der diese angeblich wirkliche Welt für blossen Schein und Meinung erklärte, und Kant hat sie mit Recht die Erscheinung genannt und von ihr das Ding an sich unterschieden, obgleich er dennoch von der Illusion befangen blieb, dass Substanzen nur als Erscheinungen gedacht werden könnten.

Es ist aber nicht bloss der ungeschulte Mensch, der an diese Fata Morgana glaubt und in allen seinen Meinungen, seiner

Hoffnung und Furcht dadurch beeinflusst wird, nein, auch die ganze Wissenschaft von der Natur ist wenigstens in der grossen Menge ihrer Pfleger und Jünger dieser Fahne gefolgt. Wem dies zweifelhaft zu sein dünkt, da die Naturlehre es ja aufgegeben hat, die Erscheinungen, so wie sie sich dem Sinne darbieten, für das Wirkliche anzunehmen, da man jetzt vielmehr, besonders seit den Untersuchungen von Dalton und Berzelius, unsichtbare Atome und unsichtbare Bewegungen derselben allem Sichtbaren zu Grunde legt, der bedenke, dass diese unsichtbaren Principien der Naturlehre durchaus der sichtbaren Erscheinung entlehnt und in ihrem ganzen Sein und Wesen nichts anderes sind als die grösseren Körper und langsameren Bewegungen, die man sehen zu können glaubt. Da Grösse und Kleinheit bloss relativ sind, so ist es ganz einerlei, wie gross man ein Atom setzt, wenn man nur proportional auch die Grösse alles Uebrigen danach einrichtet. Mithin sind die unsichtbaren kleinen Atome und ihre unsichtbaren Bewegungen genau dasselbe, wie die grösseren und langsameren Vorbilder derselben aus der Welt der Fata Morgana. Dazu kommt, wie wir das weiter unten noch genauer sehen werden, dass die Naturforschung auch ebenso wie der ungeschulte Verstand Einen Sinn vor allen andern bevorzugt, nämlich das Auge. Die Empfindungen aller andern Sinne werden immer auf die Erscheinung zurückgeführt, die uns das Auge darbietet. Wenn die Nase einen Duft verspürt, so heften wir irgendwie diese Empfindung an das Gesichtsbild der Rose, des Jasmins u. s. w. und glauben nicht, mit dem Duft für den Geruchssinn hätten wir gleichzeitig auch das Anschauungsbild des Jasmins für das Auge, sondern die sichtbare Erscheinung des Jasmins ströme irgendwie den Duft aus. Daher ist es gekommen, dass die Naturforschung versucht, alle Empfindungen der andern Sinne, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Tasteindrücke auf Gesichtsbilder zurückzuführen, auf kleine Körper von bestimmten Formen, die in Bewegungen von bestimmter Geschwindigkeit und Wellenlänge und Wellenformen sich schwingen. Der Eine Sinn des Gesichts soll alles erklären. Ich werde weiter unten nachzuweisen versuchen, wiefern diese Darstellungsweise berechtigt, nützlich, unentbehrlich und bewunderungswürdig ist, hier aber muss zunächst eingesehen werden, dass die ganze dieser Forschungsweise zu Grunde liegende Auffassung einer Fata Morgana folgt und die Wirklichkeit nicht erkennt; denn die Principien, die

alles erklären sollen, sind ja doch nur **unsichtbares Sichtbares**, unsichtbar nur für das menschliche Auge wegen ihrer Kleinheit und Geschwindigkeit. Sichtbares aber ihrem Inhalt und Wesen nach. Alles Sichtbare ist aber nur in dem sehenden Ich, ist eine Empfindung und Anschauung und kein wirkliches Ding, kein Wesen. Wer die Welt aus Atomen zimmert, der baut ein Haus mit dem Baumaterial, das er im Spiegel gesehen hat und dorther entlehnen zu können vermeint.

Die wirklichen Wesen.

Es ist nun interessant zu bemerken, wie die Kinder und das ungelehrte Volk der Wahrheit viel näher stehen. Während Kant und die Positivisten und die meisten Naturforscher von dem in unserem Bewusstsein zu einer relativ standhaften Einheit verschmolzenen sichtbaren Bilde ausgehend dies für die Substanz, für das wirkliche Wesen und Ding erklären, z. B. einen Baum, einen Vogel, einen Stein, und dann erst die Frage aufwerfen, ob man etwa auch die nicht sichtbare Seele für eine Substanz annehmen dürfe, was sie demgemäss verneinen müssen: so hat das Kind und das Volk schon längst gemerkt, dass alle jene Substanzen nur Bilder in unserer Seele sind und dass diese Bilder viel wechseln, während die Seele sich als Ich immer treu bleibt und sich in allen Stimmungen und Lebenslagen immer als dasselbige Ich weiss. Die Kinder und das Volk nehmen daher als wirkliche Wesen nur etwas an, was wie das Ich ist, d. h. selbständiges Sein, in welchem allerlei Wechsel der accidentellen Erscheinung stattfindet. Daher stellen sich Kinder und Volk die Seele und die wirklichen Wesen nicht als Baum, Kuh oder Stein vor, sondern halten diese Erscheinungen bloss für Erscheinungen, hinter denen eine lebendige Seele verborgen sei. Die Götter der Aegypter sind keine Thierbilder, sondern dies sind ihre Symbole, ihre jeweilige Lieblingserscheinungsform, die sie aber beliebig wechseln können und hinter welcher verborgen sie allerlei Wirkungen ausüben, die mit dem Bilde selbst nichts zu thun haben. So verwandelt in dem Märchen bei Grimm das Mädchen sich in eine Ente, den Liebsten Roland aber in einen See, und hernach sich in eine Blume und in einen rothen Feldstein, den Liebsten in einen Spielmann, wobei die Personen immer dieselben bleiben. Kein Volk hat den Begriff der Substanz so gedacht wie Kant, sonst hätte es die Seele, an die es glaubte und glaubt, auch als Baum oder Schaf oder als hölzern und steinicht sich denken müssen.

was nirgends in irgend einem Denkmal der Urzeit, nirgends in dem Bewusstsein unseres noch ungelehrten Hirten oder Bauern hervortritt. Vielmehr wie wir bald traurig sind, bald fröhlich, bald singen, bald reden und mit dem Inhalt des Bewusstseins wechseln, indem wir bald hier. bald dort sind, und andere und wieder andere sichtbare und hörbare Erscheinungen uns ausfüllen: so nahm das Volk es immer auch als natürlich an. dass die wirklichen Wesen ausser uns sich verwandeln und doch dasselbe Wesen hinter der Erscheinung bleiben. Ob das Wasser fliesst. als Wolke schwebt oder als Eis starrt. ob der Baum blüht oder verdorrt, es ist immer dasselbe Wesen dahinter und dieses wechselt mit seinen Stimmungen und Schicksalen auch seine Erscheinung, wie die Seele, nach deren Vorbild es grade als Wesen aufgefasst wird. Möge Zeus als Schwan oder Stier, Daphne als Jungfrau oder Lorbeer erscheinen, beide sind und bleiben für das Volk immer dieselbigen lebendigen Wesen hinter der Erscheinungsform.

Darum traten auch viele der geistvollsten Naturforscher dieser Auffassung bei und versuchten die Natur d y n a m i s c h zu erklären. Es muss uns hier einerlei sein, wie sie sich diese Kräfte oder Kraftmittelpunkte, diese Entelechien und Zwecke und Zielstrebigkeiten u. dergl. gedacht haben; denn davon werden wir erst weiter unten das Nähere zu erforschen suchen; hier ist nur hervorzuheben, dass alle diese Vorstellungsweisen nicht wie bei den atomistischen und positivistischen Theorien bloss aus der Sphäre des Gesichtssinnes und aus den Anschauungsbildern entlehnt sind, sondern die Analogie mit der Seele und ihrer Thätigkeit festhalten. Wenn desshalb ein robuster Vertreter des Materialismus diese Auffassung als „Köhlerglauben“ der „Wissenschaft“ gegenübergestellt hat, so hat er mit dem Köhlerglauben Recht; denn diese Auffassung stimmt allerdings mit dem unbefangenen Denken des Volkes überein: mit der „Wissenschaft“ aber Unrecht: denn die angebliche Wissenschaft ist nur eine nützliche F o r m e l zum semiotischen Ausdruck der Gesetze der Erscheinungen, wie wir weiter unten sehen werden, giebt uns aber nicht das mindeste W i s s e n von den wirklichen Dingen und dem wirklichen Geschehen. Und wenn das Volk und die Kinder natürlich auch noch keine Einsicht in die Gesetzmässigkeit der Natur haben und desshalb einen märchenhaften Wechsel der Erscheinungen unbefangen glauben: so ist doch, wenn man nur die Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit und überhaupt die

Theorie hinzubringt, die Grundlage ihrer Auffassuug richtig, dass nämlich alle wirklichen Wesen nur nach der Analogie der Seele und ihrer Zustände begriffen werden können.

§ 3. Die Methode.

Die Regel de tri.

Es ist nun noch unsere Aufgabe. den Weg des Denkens genauer anzugeben, nach dem wir auf andere Wesen schliessen und sie so und nicht anders setzen. Ich habe zwar schon erwähnt, dass es sich um einen Analogieschluss, also um die Regel de tri handelt: es ist aber doch um der Sicherheit des Resultats willen rathsam, den Process des Denkens genau zu analysiren.

Der Schluss P (Phänomen) : ε (Ich) $= P' : x$ setzt voraus, dass wir drei Glieder kennen und dass uns erstens das Verhältniss von $P : \varepsilon$ bekannt, zweitens auch das Phänomen P' gegeben sei, das in demselben Verhältniss zu x stehen soll, wie $P : \varepsilon$. Nun dürfen wir annehmen, dass uns schon eine Menge Erscheinungen im Bewusstsein gegeben seien, die hier durch P ausgedrückt werden. Ebenso setzen wir auch die Beziehung der Erscheinungen zu unserm Ich (ε) als bekannt, d. h. wir dürfen voraussetzen, dass das Ich sich als die Ursache derselben wisse, weil die Erfahrung des Kindes früh eine solche Einsicht erzeugt, wie Jeder sehen kann. Das Kind weiss z. B., dass wenn es schreit, Töne entstehen, und dass es diese Bewusstseinserscheinungen nach seinem Belieben hervorbringt; es fühlt sich als Ursache für sein Stehen und Gehen und für alle seine Bewegungen, die im Bewusstsein jedesmal in andern Bildern auftreten. Also hat das Kind schon vor Augen eine ganze Inductionsreihe von Beispielen, bei denen es sich selbst (ε) als Ursache von Erscheinungen (P) weiss. Das Verhältniss von $P : \varepsilon$ ist also gegeben. — Nun findet man aber auch, wie oben auf drei Wegen gezeigt ist, eine Reihe von Erscheinungen (P') in seinem Bewusstsein, von denen man sich nicht als Ursache weiss. Diese Erscheinungen sind aber im Allgemeinen gleichartig mit jenen, deren Ursache man kennt, z. B. es höre das Kind eine Stimme von einem andern Kinde, oder zwar gleichartige, aber doch mit stärkerer Abweichung nüancirte Töne, wie etwa Gebell

und Brüllen. Da das Kind nun durch Erfahrung bei dem Verhältniss von $P : \varepsilon$ seiner Ursachlichkeit sicher ist, und ihm daher das Denken nach der Idee von Ursache und Wirkung schon ganz im Anfang geläufig wird, so ist es unvermeidlich, dass es auch bei allem Gleichartigen eine Ursache voraussetzt. Mithin wird die Gleichung durch das zweite Verhältniss $P' : x$ natürlich abgeschlossen. Für x aber kann nichts anderes gesetzt werden als ε', weil wir zunächst gar keine andere Ursache kennen als das Ich mit seiner Thätigkeit. Also muss ein von dem Ich verschiedenes und doch der Art nach gleiches ε, also ε' angesetzt werden. Und die Vorstellung von einer Verschiedenheit des ε ist dem Kinde auch schon längst geläufig, da es sich ja je nach seinen verschiedenen Stimmungen und Thätigkeiten auch immer als Ursache verschiedener Erscheinungen weiss, z. B. wenn es weint oder lacht, die Hände ausstreckt oder anzieht u. s. w. Da wir uns also bei den von uns unabhängigen Erscheinungen eine andere Ursache x denken müssen, so kann diese auch nur als ein gleichartiges Wesen von verschiedener Nüance, als ε', vorgestellt werden. Wir schliessen also nach der Gleichung $\varepsilon : \varepsilon' = P : P'$. Diesen Schluss vollzieht das Kind und keine Wissenschaft kann ihn für falsch erklären oder besser machen.

Zugleich ist hierdurch klar, dass wir keine unmittelbare Erkenntniss von fremden Wesen haben, sondern nur eine semiotische. Dies will uns aber nicht immer so scheinen, wenn wir z. B. mit einem Freunde sprechen oder die Kinder herzen, oder von einem Widersacher gekränkt werden; denn die Gewöhnung an das semiotische Verhältniss ist so stark, dass wir gar nicht mehr bemerken, wie wir in grosser Geschwindigkeit die Zeichen aus Stimme, Augen und Geberden auf die unerkennbare Seele X des Andern beziehen und die Seelenzustände desselben nach unserer eigenen Erfahrung deuten; wir halten uns vielmehr bloss die Zeichen selbst vor Augen und verschmelzen damit jene schnellen Gedankenbewegungen der Art, dass wir meistens glauben, eine unmittelbare Erkenntniss des Andern zu besitzen. Aus dieser Täuschung werden wir aber allerdings recht häufig herausgestossen, wenn uns gelegentlich die Unrichtigkeit unserer Semiotik unangenehm erschüttert und die Handlungen und Worte der scheinbar völlig bekannten Personen ganz anders erfolgen, als wir geglaubt und erwartet hatten. Ausserdem muss

man mit einem Fremden erst einen Scheffel Salz gegessen haben, ehe man sich auf seine Semiotik versteht und ihn, wie man sagt, kennen gelernt hat.

Aber vielleicht könnte noch Jemand fragen, woher wir denn die Idee eines zweiten Ichs nehmen wollen, da wir ja von dem singulären Selbstbewusstsein ausgehen. Als Antwort genüge die Erinnerung an die früheren Sätze (S. 39), wo sich zeigte, dass alle elementären Intuitionen gleichgültig gegen die Quantität sind. Wie die Zahl auf beliebige benannte Grössen anwendbar ist, so ist auch die Idee des Wesens, die uns zuerst bei unserem singulären Selbstbewusstsein entsteht, nachher beliebig oft zu verwenden und daher als universell zu betrachten.

Ob diese Metaphysik Kantisch oder Leibnizisch ist?

Da ich in meinen Schriften vielfältig Gelegenheit fand, Leibniz zu loben und ihn auch als Begründer der eigenthümlich Deutschen Philosophie hinzustellen, so hat man darin ein Indicium sehen wollen, dass ich in den Bahnen Leibnizens zu wandeln für gut fände. Ich will nun zwar gern ein Leibnizianer heissen, weil ich dies für die grösste Ehre halte, da alle die andern Philosophen mit Ausnahme Plato's an Umsicht, erfinderischer Originalität und Schärfe des Denkens weit hinter ihm zurückstehen; allein es ist doch wohl Pflicht, die völlige Verschiedenheit zwischen meiner Grundlegung der Metaphysik und der von Leibniz offen hervorzukehren. Denn um eine Philosophie zu charakterisiren, kommt es nicht bloss auf die Resultate an, die immerhin bei ganz verschiedenen Systemen die gleichen sein können, wie denn z. B. fast alle Moralsysteme die Gerechtigkeit empfehlen. Da aber Philosophie eine Begründung aller unserer Erkenntnisse anstrebt, so handelt es sich auch bei der Unterscheidung der Systeme um die Methode und um die zu Grunde liegenden specifischen Lehrsätze. Denn wie mit Leibniz, so hoffe ich auch mit dem allgemeinen Bewusstsein der gebildeten Menschen übereinzustimmen und meine Resultate kann jeder gute Christ unterschreiben. Gleichwohl ist die Art der Begründung dieser Resultate hier eine ganz neue und ich muss leider auf die Ehre verzichten, in dieser Beziehung ein Leibnizianer zu heissen.

Leibniz hielt sich nämlich, wie er uns selbst erzählt, Anfangs zu den Lehrsätzen Epikur's und Demokrit's und wollte die Welt aus Atomen aufbauen. Später aber sah er, dass die unendliche Theilbarkeit des Raumes es nicht gestattet, die Atome

räumlich ausgedehnt zu denken. Darum liess er von dem Atom dieses Attribut weg und behielt also bloss reale Einheiten, Monaden, übrig. Man sieht hieraus, dass Leibniz von der Illusion ausging, die in der sinnlichen Anschauung gegebenen sogenannten Dinge wären das eigentlich Reale. Von diesen Dingen suchte er nun, da sie sich verändern und entstehen und vergehen, die unvergänglichen Elementartheile. Für die Beurtheilung dieser ganzen Methode bleibt es gleichgültig, ob man als solche Elemente Atome oder Monaden oder Kraftmittelpunkte oder sonst was setzt; denn dieser ganze Weg des Denkens beruht auf einer Illusion, da man die sogenannten Dinge überhaupt nicht in Reales, sondern nur in Ideelles auflösen kann, weil sie ja nur unsere Vorstellungsbilder sind und nur ein Was haben, aber keine reale Substanzen bilden. Darum ist mein Weg hiervon *toto coelo* verschieden und ich wäre versucht, Leibniz mit Kant einen Dogmatiker zu nennen und mich auf die Seite der kritischen Philosophie zu stellen, wenn nur nicht Kant in viel schlimmerer Weise als Leibniz den gröbsten Dogmatismus wieder eingeführt hätte. Denn Leibniz kam wenigstens, indem er die Erscheinung der sogenannten zusammengesetzten Dinge zu zerlegen suchte, hinterher zu den wirklichen Wesen, die er in Analogie mit der Seele setzte, und gelangte also von einem unrichtigen Wege durch seinen feinen Geist von selbst auf den richtigen Weg; Kant aber sah, durch Leibniz belehrt, zuerst das Richtige, indem er die sogenannten Dinge der Sinnlichkeit als blosse Erscheinungen von dem Ding an sich absonderte, irrte dann aber, durch seine sensualistischen Vorurtheile verführt, von diesem richtigen Wege ab und erklärte nur solche Dinge für Substanzen, die in Anschauungen gegeben werden können, und vergrub sich so in diese Illusion, dass er die Hypothese einer intellectualen Anschauung auch nur dazu einführte, um ihr seinen Sensualismus als Pflicht aufzuerlegen; denn er fordert, wir sollten bei dem nicht sinnlichen Begriffe einer Substanz zugleich auch eine sinnliche Anschauung von derselben haben, oder es sei keine intellectuale Anschauung vorhanden. Darum ist es bei Weitem besser, mit dem Dogmatiker Leibniz kritisch zu denken, als mit dem kritischen Kant in blinden Dogmatismus zu versinken.

Diejenigen aber, die durch Kant über den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung orientirt zu sein glauben und diesen Unterschied allen speculativen Systemen gegenüber immer

hervorheben, will ich daran erinnern, dass ein solcher Unterschied von Kant nirgends gesehen ist oder gesehen werden konnte: denn es giebt bei Kant gar keine Erkenntnissquelle für ein Ding an sich. Erstens nämlich kann ein Ding an sich nicht durch die Sinnlichkeit, welche nur Erscheinungen liefert, gegeben werden. Zweitens kann die intellectuale Anschauung uns nicht mit einem solchen Begriffe versehen, weil Menschen eine solche Anschauung nach Kant's Lehre überall nicht besitzen. Drittens können wir durch blosses Denken nach Kategorien nicht darauf verfallen, weil die Kategorien bloss die Formen bilden, in denen wir die Erscheinungen zusammenfassen. Also giebt es bei Kant keine Erkenntnissquelle für ein Ding an sich. Er spricht aber doch von einem solchen Ding, woher hat er also diese Vorstellung? Sehr einfach! Die Vorstellung eines Dinges an sich entsteht, wenn wir die Kategorie der Substanz anwenden, wo wir sie nach Kant's Lehre nicht anwenden dürfen, nämlich um auf eine Ursache hinter den Erscheinungen zu kommen. Dieser transscendente Gebrauch der Kategorien ist also ein Fehler, die dadurch gewonnene Vorstellung ein Irrthum, und folglich hat Kant von dem Ding an sich keinen Begriff, sondern nur einen Irrthum, d. h. es ist nach Kant irrthümlich, wenn man von einem Ding an sich spricht. Giebt es aber kein solches Ding an sich, dann giebt es auch keine Erscheinung, weil dieser Begriff das Correlat von jenem bildet, wie einer nicht Vater sein kann, wenn er kein Kind hat; sind seine Kinder gestorben, dann ist er nur mit dem gleichen Recht ein Vater zu nennen, wie der männliche Säugling in der Wiege; der eine nämlich war es, der andere wird oder kann es werden. Ohne eine solche Beziehung ist Niemand Vater. Mithin giebt es auch in der Kantischen Philosophie keinen Begriff von Erscheinung, und also thäten Diejenigen, welche sich gegen die Speculation auf Kant berufen, gut, wenn sie erst durch wissenschaftliche Arbeit dem banquerotten Geschäft mit der Firma „Erscheinung“ wieder aufhelfen wollten.

§ 4. Die Coordination der Wesen.

Gehen wir nun wieder zurück auf die früheren Betrachtungen, so werden wir sehen, dass sich zugleich mit der Annahme anderer Wesen ausser uns auch nothwendig die Idee eines Verkehrs

derselben mit uns entwickelt. Denn da wir nach dem Satze vom hinreichenden Grunde uns selber nicht als Erklärungsgrund vieler Erscheinungen unseres Bewusstseins geltend machen konnten und darum nach der Analogie auf andere Wesen schlossen, so mussten wir dieselben doch als Ursache der Erscheinungen in uns auffassen. Mithin ist die Eine Seite des Verkehrs gegeben. Sobald wir aber erst andere Wesen gesetzt haben, so werden wir auch die durch unsere bewegende Thätigkeit hervorgerufenen Erscheinungen nicht mehr alle auf unser inneres Leben beziehen, sondern sie zum Theil als Zeichen einer Veränderung in dem inneren Zustande der andern Wesen auffassen. Und dies wird um so schneller geschehen, je mehr der Verkehr mit lebendigen Wesen die Hauptrolle spielt. Dadurch ist denn also die Idee der Wechselwirkung zwischen den Wesen von selbst gegeben.

Nun entstehen aber eine Menge Fragen, die wir hier noch nicht beantworten, deren wir aber doch einige schon aufstellen wollen. Es fragt sich, wie der Uebergang der Ursache zur Wirkung stattfinde, wenn ein Zustand in mir einen Zustand in einem andern Wesen zur Folge haben könne und umgekehrt. Es fragt sich, ob diese Beziehung eine mechanische sei oder, wie Leibniz dieses dachte, eine ursprüngliche Harmonie conjugirter Punkte, ohne dass eine sogenannte Verursachung angenommen werden dürfte. Es fragt sich auch, ob der Verkehr mit andern Wesen sich auf sämmtliche Erscheinungen unseres Bewusstseins erstreckt und desshalb z. B. etwa auch für die Denkthätigkeiten zugehörige chemische Veränderungen im Gehirn stattfinden müssen, oder ob nur unser sinnliches Gebiet in Wechselwirkung mit dem Körper stehe. Diese und viele andere Fragen sind zu untersuchen. Wir haben aber noch einen weiten Weg, ehe wir die Antwort darauf finden; denn wir müssen erst die Natur des Raumes, der Zeit und der Bewegung erforschen. Es genüge daher hier, ganz allgemein eine Coordination der Wesen zu fordern und auf die späteren Untersuchungen über die „Ursache“, das „Leben“ und „die Gesetze der Natur“ hinzudeuten.

Siebentes Capitel.

Die Idee des Nichts.

§ 1. Orientirung über die herrschenden Ansichten.

Wir wollen uns jetzt mit einem Gedanken beschäftigen, der von Vielen für fürchterlich gehalten wird und an dem sie sich, wenn ihr Lebensfaden dünner wird, nur ungern erinnern lassen. Die Dichter zeigen uns das Nichts förmlich mit dem Finger und beschreiben die unermessliche, starre, schwarze Gruft, welche um die Welt herum sich lagere; auch erzählen einige, dass aus diesem unbegreiflichen und unsagbaren Ding, aus dem Nichts, Gott die Welt gemacht habe. Wir müssen den Dichtern nicht verübeln, wenn sie einem solchen Probleme rathlos gegenüber standen; denn das Nichts ist schwer anzufassen und zu beschreiben; hat man ja doch keine Handhabe darin und keine greifbare Masse und Gestalt.

Daher haben auch die Philosophen grosse Mühe und vielen Verdruss mit diesem Begriffe gehabt; denn wie soll man begreifen, was gar nicht ist, und wenn man es begriffen hätte, so scheint grade ein Etwas und nicht das Nichts begriffen zu sein.

Ich finde nun nicht mehr als drei verschiedene Ansichten der Denker über das Nichts. Mit der populärsten und schlechtesten fange ich an. Sie kam durch Leukipp und Demokrit auf und wurde durch Epikur und Lucrez weit verbreitet. Diese Atomisten meinten, dass alles Seiende aus kleinen Körpern, den sogenannten Atomen, bestände und dass diese ihre Stelle gar nicht verändern und sich nicht bewegen könnten, wenn nicht ein freier Platz zwischen denselben wäre. Desshalb legten sie den leeren Raum zwischen die Atome und nannten ihn das Nichts und sagten, die Welt bestehe aus dem Sein und dem Nichts, d. h. aus den Atomen und dem leeren Raum.

Wieder Andere, welche feiner denken, mischen Sein und Nichts nicht so zu einem Gemenge; sondern zu einer Art von chemischer Verbindung, da das Nichts auch überall in dem Sein selbst stecke und Sein in dem Nichts. So dachten sich Heraklit und Plato beides unzertrennlich verknüpft, weil sonst kein Werden stattfinden könnte; denn das Sein, als Eins und Alles gedacht, müsse ja unveränderlich bleiben und könnte sich auch nicht bewegen, selbst wenn es Raum dazu hätte, weil in ihm selbst schon eine Veränderung vorgegangen sein müsse, wenn es aus dem Zustand der Ruhe in den der Bewegung übergehen solle. Mithin dürfe das Seiende nicht identisches Sein besitzen; wenn aber das Nichts mit im Sein stecke, so werde das Sein dadurch aufgehoben und gehe zu etwas Anderem über, das wieder mit dem Nichts behaftet sei und desshalb ebenfalls in Fluss komme. Darum wäre die Welt ein fortwährender Krieg, ein ewiger Fluss; es könne die Welt nie aufhören, weil doch auch das Sein in ihr stecke, und sie könne auch nie zu Stand und Ruhe kommen, weil die innere Unruhe des Nichts sie immer zu Bewegung, Veränderung und Untergang aller einzelnen Existenzen treibe.

Im Gegensatz zu allen diesen, welche dem Nichts eine reale Existenz als eine eigene Substanz oder als eine bestimmte Eigenschaft aller Substanzen und Accidenzen einräumten, standen andere Denker, wie z. B. Parmenides, der Eleate, welche das Nichts gänzlich leugneten und ihm keinerlei Sein, es sei denn das, der Gegenstand und Inhalt einer falschen Meinung zu sein, zuerkannten. Denn das Seiende sei, sagte er; das Nichtseiende aber sei nicht. Diese Lehre hat immer Bewunderung, aber niemals viel Anhänger gefunden, weil alle Erfahrung uns vom Gegentheil zu überzeugen scheint, sofern wir ja immerfort sehen, dass Dinge, die früher nicht waren, zum Sein kommen und andere, die im Sein waren, in's Nichts verschwinden.

Ich wüsste nicht, dass in der neueren Zeit andere Lehren über das Nichts aufgekommen wären, wenn man nicht geringe Modificationen für neue Standpunkte ausgeben will. Leibniz und Herbart gehören dem Eleatischen Standpunkte an, Hegel dem Heraklitisch-Platonischen. Ich finde in Hegel's Betrachtungen über das Nichts (Werke III Logik 1 S. 78—108), die kritischen Wendungen gegen Kant ausgenommen, keinen Gedanken, der nicht durch Stellen bei Plato belegt werden könnte. Es handelt sich also überhaupt nur um diese drei Standpunkte; denn da

Kant das allgemeine Sein selbst gar nicht behandelt hat, sondern nur von der Existenz spricht und diese nur soweit erkennen zu können meint, als die Kategorie auf gegebene Anschauungen angewendet werde, dagegen die Existenz oder Nichtexistenz des „an sich" Seienden dahingestellt lässt: so dürfen wir ihn auch nur zu den Skeptikern zählen, die über Sein und Nichts keine Ueberzeugung gewonnen haben. Derartige Denker gab es im Alterthum viele; da sie aber über das Nichts keine Ansicht haben, es sei denn die, dass sie nichts davon verstehen, so brauchen sie auch nicht weiter berücksichtigt zu werden.

Zur Kritik.

Wenn wir nun die beiden Lehrmeinungen des ersten Standpunktes gesondert betrachten, so können wir die Atomisten, welche das Nichtseiende als ein Ding wie das Seiende auffassen, getrost bei Seite lassen; denn sie untersuchen gar nicht, wie das Nichtseiende sich wohl erkennbar machen könne, da es ja als Nichtseiendes nicht ist; wenn es aber ist und sich erkennbar macht, was ist dann das für ein Sein, das ihm als Nichtseienden ebensowohl wie dem sogenannten Sein zukommen soll?

Als zweite Gruppe müssen wir dann die Eleaten und ihre modernen Anhänger betrachten. Hier haben wir nun zwar lauter grosse Namen, die man nicht ohne Dankbarkeit nennen darf; gern möchte man sich auch unter ihre Fahne schaaren, weil sie die Macht des Gedankens gegen das blosse Meinen mit Würde vertreten; allein leider ist es ihnen nicht gelungen, die dritte Gruppe, die Platonische, zu besiegen, da sie nicht zu erklären vermochten, wie doch auch nur der Schein und Wahn des Nichts möglich sei von ihrem Standpunkte aus. Parmenides mahnt bloss, von diesem Pfade der Täuschung sich abzuwenden; Leibniz giebt zwar viele feine Prämissen, aus denen man manchen guten und kräftigen Schluss ziehen könnte; aber er hat doch selber die Frage eigentlich nicht behandelt; Herbart endlich redet über Raum und Zeit, Bewegung und Veränderung mit subtiler Klarheit und psychologischer Feinheit; allein erstens ist seine ganze Lehre vom Wesen der Begriffe der Art, dass sie die eigentlich speculative Philosophie, auch seine eigene eingerechnet, unmöglich macht, und zweitens kann man ihm bei seiner Erklärung des Nichtseienden und des Scheinens nicht zustimmen, ohne seine Lehre vom Sein anzunehmen, die doch unannehmbar ist. Denn was das Sein ist, wird bei ihm nur

sprachlich oder aus dem gewöhnlichen Bewusstsein abgeleitet. Wenn er lehrt, dass wir seiend nennen, was wir setzen und wobei wir auf Zurücknahme der Position verzichten, so fragen wir, wo wir denn vorher schon die Natur des Seins kennen gelernt haben, um es hier prädiciren zu können. Wir erfahren bei Herbart nur, wann wir etwas seiend nennen, ohne den Begriff der Sache und die Sache selbst kennen zu lernen.

Mithin bleiben bloss die Platoniker übrig, ich meine Heraklit, Plato, Spinoza, Fichte, Hegel und Lotze. Es kommt uns hier nicht darauf an, alle Namen zu nennen, da ihrer Legion ist; diese Repräsentanten mögen genügen. Lotze muss aber, wie ich oben S. 9 anbemerkt habe, seiner neuen Metaphysik gemäss zu den Platonikern gezählt werden, weil er die Zeit und das Nichts zu dem wirklichen Sein rechnet. Da nun Hegel die Gedanken, die in Plato's Parmenides und Sophistes ausgearbeitet vorliegen, in seine Dialektik aufgenommen und auch von allen andern den Begriff des Nichts am Ausführlichsten behandelt hat, so können wir uns an ihn als den Hauptvertreter des Standpunktes halten. Da ist zunächst zu bemerken, dass uns gar keine Methode angegeben wird, nach der wir die Begriffe finden und die Folgerungen aus ihnen erschliessen müssten. Hegel übt zwar die sogenannte dialektische Methode auch bei diesem Räsonnement aus; allein dabei erfährt man nie, woher ihm die Einfälle kommen; es fehlt der stetige Rückgang auf die Erkenntnissquellen. Daher sind seine Gründe auch immer nur lexikographisch aus der Sprache genommen, weil man so sagt und spricht und die Sachen so in dem gewöhnlichen Bewusstsein aufgefasst werden. Es ist das derselbe Fehler, der die Aristotelischen und die Platonischen Speculationen durchzieht und ihnen dadurch den wissenschaftlichen Boden nimmt.

Fangen wir gleich mit dem Anfang an: „Das Seyn ist das unbestimmte Unmittelbare.“ „Diess reflexionslose Seyn ist das Seyn, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist.“ (S. 77 Logik.) Das ist eine Art zu philosophiren, wie sie uns von Spinoza her bekannt ist. Axiome und Definitionen werden uns liberal geschenkt. Im ersten Satze soll das „ist“ die Copula, am Schluss des zweiten Satzes doch wahrscheinlich die Existenz bedeuten. Darüber wird nichts vermerkt, und so wird ganz im Dunkeln definirt, als wenn wir schon gelernt hätten, diese Begriffe zu unterscheiden und richtig zu verstehen, und als wenn wir die

Prädicatsbegriffe schon besser verständen, als den Subjectsbegriff. Das „Seyn“ wird also ungefähr so definirt, wie Demokrit den Menschen definirte: „ein Mensch ist, was wir alle wissen.“ Eine Erkenntnissquelle wird nicht angegeben, sondern es wird auch bei der ganzen folgenden Rede immer nur auf's Ungefähre in das gewöhnliche Bewusstsein der Menschen hineingegriffen, um daraus bald diese, bald jene herrschende Auffassung zu holen. Auch ist das Sein, selbst nach Hegel, nicht einmal das Unmittelbare; denn wir wissen doch zu gut, dass bei ihm alles ebensowohl auch vermittelt ist. Erklären aber darf man nicht *obscura per obscuriora,* und doch ist „das unbestimmte Unmittelbare“ wohl unbekannter als das Sein. Ferner steht diese Erklärung auch wieder in Widerspruch mit dem Folgenden; denn wenn das Sein das Unbestimmte und Unmittelbare ist, so steht es ja dem Bestimmten und Vermittelten gegenüber von Haus aus. Mithin ist es nicht das allgemeine Sein, zu dem das Bestimmte als Art oder Entwickelungsstufe ebenfalls gehörte. Also wird der Anfang nicht mit dem reinen Sein gemacht, sondern nur mit einem bestimmten Sein, nämlich nur mit dem unbestimmten, reflexionslosen im Gegensatz zu dem bestimmten und reflectirten. Dies ist keine zu subtile Haarspalterei, sondern zeigt den Widerspruch in der unmethodischen Hegel'schen Dialektik. Das reine Sein soll ja ganz gegensatzlos sein und muss folglich ebensowohl bestimmt als unbestimmt sein. Dass es nun solch ein unbestimmtes Sein überhaupt nicht giebt, noch geben kann, und dass aus diesem unbehauenen Klotz auch ohne Hülfe menschlicher Kunst nichts werden kann, das soll hier gar nicht weiter gezeigt werden; es kam mir nur darauf an, deutlich zu machen, dass Hegel ganz ohne Grund und Boden zu bauen anfängt. Denn er setzt zwar angeblich das Denken voraus; ist dies aber wissenschaftliches Denken? Das Denken besinnt sich doch immer zuerst auf die Erkenntnissquellen und setzt nur etwas in Rücksicht auf sicher gegebene Beziehungspunkte.

Wir kommen nun zum Nichts. S. 91: „Man meint, das Seyn sei vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ist, und es ist nichts klarer, als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es ist aber ebenso leicht, sich zu überzeugen, dass dies unmöglich, dass er unsagbar ist. Die, welche auf dem Unterschiede von Seyn und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern,

anzugeben, worin er besteht. Hätte Seyn und Nichts irgend eine Bestimmtheit, wodurch sie sich unterschieden, so wären sie, wie erinnert worden, nicht das reine Seyn und das reine Nichts, wie sie es hier noch sind.“ Wiederholt provocirt so Hegel spöttisch seine Leser, eine Definition von Sein und Nichts zu geben, in der Meinung, dass dies unmöglich sei. Ich will nun nicht daran erinnern, dass wir oben eine Definition vom Sein versuchten und ebenso weiter unten das Nichts, ohne uns durch die angebliche Unmöglichkeit einschüchtern zu lassen, definiren werden: es kommt mir vielmehr nur darauf an, zu zeigen, dass Hegel hiermit offen eingesteht, gar keinen Unterschied zwischen Sein und Nichts zu kennen. da ein solcher bloss in Meinung und zwar falscher Meinung bestehe. Ist dem aber so, dann hatte er kein Recht, vom Sein zum Nichts „überzugehen“, wie er sich ausdrückt. Denn man geht nicht zu etwas über, wenn man auf derselben Stelle stehen bleibt. Sein und Nichts sind bei Hegel vielmehr nur zwei Namen für eine und dieselbe Sache, und wie Göthe die Johanna Sebus auch Schön Suschen nennt, so darf man das Hegel'sche Princip ebensowohl Nichts wie Sein nennen. Soll aber das Nichts das Princip sein, so merkt man die Absicht des Theologen, der aus dem Nichts die Welt machen will. Leider kann er dabei doch keine rechte Ehre verdienen; denn er hat den lieben Gott vergessen, der bei ihm ebenfalls in dem Nichts verschwinden muss und ohne den sich doch aus dem Nichts auch nichts weiter machen lässt. Denn das Nichts ist mindestens ebenso unfruchtbar wie Abraham's Sarah.

Durch diese Plänkeleien wollte ich nur die Widerstandslosigkeit des Hegel'schen Gedankens und die Schwäche seiner Methode zeigen. Es ist nun aber unsere Aufgabe, den G r u n d des falschen Gedankenganges aufzuweisen; denn dies ist schwerer und zugleich die Bedingung, um zu einer neuen Metaphysik zu gelangen. Man sieht aber doch, dass Hegel, der den Unterschied von Sein und Nichts in das M e i n e n setzt, eben vom blossen Meinen und seinem Inhalt, nämlich von der Sprache und dem damit verbundenen, ungereinigten Bewusstsein, ausgegangen ist. Obgleich ein solcher Ausgangspunkt nun jederzeit erlaubt ist, so kann man doch nicht eher über das Meinen hinauskommen, als bis man aus einer wirklichen Erkenntnissquelle Daten gewinnt, die uns zur Kritik der Meinungen befähigen. Wenn man z. B., um das Wesen des Regenbogens zu erklären,

von der alttestamentlichen Vorstellung ausgeht, dass Gott denselben zum Zeichen des Friedens für die Menschen gesetzt habe, und dann bloss die griechische Vorstellung, dass die Göttin Iris darauf wie auf einem Wege vom Himmel zur Erde wandre, damit verknüpft, so wird es doch unmöglich sein, aus solchen symbolischen Vorstellungen die Form, die Farbe und die Lage dieser Lichtreflexion zu erklären. Vielmehr muss man dazu ganz andere Data aus einer wohlgesichteten Erfahrung erheben. Darum ist es von vornherein nothwendig, dass Hegel, der bei den Wörtern „Sein“ und „Nichts“ nur die Sprache und das Meinen berücksichtigt und diese dialektisch bearbeitet, eben auch im Kreise des Meinens verbleiben muss. Hegel thut weiter nichts, als nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs, also nach den Kriterien der formalen Logik, die Meinungen über Sein und Nichts durchzuschütteln und zu zeigen, dass man bei dem reinen Sein und dem reinen Nichts Identisches vorstelle und dass sich beide Vorstellungen nicht widersprechen. Das Resultat ist also nichts als die wohlverstandene Meinung selbst.

Was ist nun der Inhalt dieser Meinung? Wenn wir Hegel's Logik und Lotze's Metaphysik (S. 34), die damit übereinstimmt, vergleichen, so sehen wir, was ich oben S. 8 und 77 schon gezeigt habe, dass man den ganzen Reichthum der vorgestellten oder erscheinenden Dinge für „seiend“ erklärte und desshalb, um das reine Sein zu finden, bloss der Abstraction zu bedürfen glaubte. Wenn man nun von allem einzelnen Sein, von allen Gegensätzen überhaupt, abstrahirt, so glaubt man zu einem völlig unbestimmten Sein, welches ganz leer und gleich Nichts ist, zu gelangen. Dies wäre nun auch ganz richtig gedacht, wenn die stille Voraussetzung zugegeben werden könnte, dass das Sein ein Element in dem Inhalt der Dinge oder der Vorstellungen von den Dingen wäre; denn dann könnten wir, wie gute Wäscher, alle die zufällig entstandenen Farben und Flecken der Dinge wegwaschen, um ihre ursprüngliche reine Grundfarbe wiederzuerhalten. Allein zum Begriffe oder auch zur Vorstellung eines Dinges gehört gar nicht die Bestimmung, dass es s e i. Kant hat dies für die eine Art des Seins, für die Existenz, schon gezeigt, da ja in 10 Thalern derselbe Begriff liege, mögen sie uns gehören und wirklich vorhanden sein oder bloss gedacht werden. Ebenso verhält es sich aber mit dem ideellen Sein; denn wenn wir vom „Wesen“ eines Dinges sprechen und fragen,

„was es sei“, so bedeutet dies Sein und Wesen gar nichts an dem Ding selbst, was man schon daraus erkennen kann, dass Chimären ebenso gut ihr Wesen haben, wie wirkliche Existenzen; denn wir fragen danach, was der Phönix sei, ebensowohl wie, was ein Seehund sei. Das Wesen des Phönix besteht in seiner periodischen Verbrennung, seinem fabelhaften Verschwinden und Wiedererscheinen u. s. w., das Wesen des Dreiecks in seiner Figur, das Wesen des Seehunds in seinem Säugethier- und Species-Charakter u. s. w. Kurz die Existenz und das Wesen ist ganz gleichgültig gegen allen Inhalt der Vorstellung und kommt darin gar nicht vor. Wenn man folglich von allem Inhalt abstrahirt und ein Ding bloss als seiend oder als Wesen definirt, so hat man wirklich Nichts damit gesagt. Da Hegel und Lotze demgemäss ganz richtig schlossen, dass das reine Sein und Nichts identisch wäre, so muss man die Voraussetzungen aufheben und nicht zugestehen, dass „Sein“ irgendwie zum Inhalt der Dinge oder der Vorstellungen gehörte. Da man nämlich unter Sein etwas ganz Bestimmtes denkt und unter Nichts das Gegentheil davon, so muss man einen Fehler gemacht haben, wenn sich schliesslich ergeben sollte, dass man unter Sein dasselbe wie Nichts denke. Dieser Fehler besteht aber, wie oben gezeigt, darin, dass man eben den Begriff des Seins überhaupt gar nicht auf eine bestimmte Erkenntnissquelle zurückgeführt und ihn gar nicht methodisch untersucht und definirt hat, sondern von der ganz unkritischen Meinung ausging, das Sein stecke als ein gewisses Element in dem Inhalt der vorgestellten Dinge und könne desshalb durch Abstraction herausgewaschen werden.

§ 2. Ausgangspunkt für eine neue Metaphysik.

Es erscheint fast wunderlich, so viel Worte über eine Sache zu verlieren, die doch Jedermann ganz bekannt zu sein scheint, denn wer glaubt nicht zu wissen, was die Wörter „ist“ oder „nicht ist“ bedeuten? Gleichwohl zeigt die Geschichte der Wissenschaft, dass jeder Fortschritt immer an die Aufhebung eines früher für selbstverständlich gehaltenen Grundsatzes geknüpft war. Das Barometer heilte die Natur von ihrem *horror vacui*, Kopernikus störte die Erde in ihrer mehr als tausendjährigen Ruhe. So müssen immer erst die eingewurzelten Ueberzeugungen aufgehoben werden, wenn ein neues Gesichtsfeld

zugänglich werden soll. Die Unterschiede der philosophischen Systeme aber ruhen auf den Annahmen über das Sein, denen immer eine zugehörige Methode entspricht. Darum darf man keine Mühe scheuen, einen Gegenstand, der zwar allbekannt zu sein scheint, in der That aber der Grund der Zersplitterung der Philosophie geworden ist, auf das Sorgfältigste zu untersuchen. Denn nur wenn man das scheinbar Ueberflüssige unternimmt, zu erforschen, was das „ist“ und „nicht ist“ bedeutet, kann man auch für die Metaphysik eine neue Grundlage erreichen.

Nun ist beim ersten Blicke klar, dass das Wort Nichts überall das Gegentheil vom Sein bedeuten soll und dass wir also drei Begriffe vom Nichtsein erhalten werden, da wir drei Begriffe vom Sein fanden. Ehe wir aber in die Untersuchung eintreten, müssen wir als Ausgangspunkt den Begriff des Gegentheils und des Verneinens überhaupt nehmen; denn es kann uns nicht einfallen, gleich, wie Hegel, frisch und fröhlich über das Nichts als über einen guten Bekannten in Hülle und Fülle vertrauliche Mittheilungen zu machen, sondern wir müssen uns erst etwas ceremoniell diesen neuen Gast vorstellen lassen und erfahren, woher er komme und wie er sich legitimire. Da wir aber die zugehörigen Untersuchungen über den Begriff des Seins hinter uns haben, so ist schon mehr als die Hälfte gethan und wir werden die Sache jetzt leichter erledigen können.

Was nun zunächst die Erkenntnissquelle für den Begriff des Nichts betrifft, so kann dies offenbar keine andere sein als die, wodurch wir das Sein erkannten, also die intellectuale Intuition. Wir müssen desshalb, wie bei dem Begriffe des Seins genau die Beziehungspunkte feststellen, auf welche hinblickend wir, wenn wir denken, nothwendig die gesuchte Idee finden. Die Beziehungspunkte müssen immer erst gegeben sein, ehe wir den Begriff als den zugehörigen Gesichtspunkt fassen können. Nun ist für den Begriff des Nichtseins das Verneinen ein nothwendiger Beziehungspunkt. Das Verneinen ist aber ein Thun, eine Thätigkeit, ein Dass. Dieses haben wir daher zuerst zu studiren. Da es nun drei Arten von Thätigkeiten giebt, so giebt es auch drei Arten des Verneinens. Wir verneinen in der theoretischen Sphäre im Gegensatz zum Bejahen; wir verneinen in der Sphäre des Willens, wenn wir verabscheuen oder vermissen; wir verneinen im Kreise der Bewegung, wenn wir widerstreben, uns widersetzen, entgegenhandeln. Da nun leicht zu sehen,

dass die Verneinung in diesen beiden letzteren Gebieten ein metaphorischer Ausdruck ist, so haben wir zunächst nur mit der logischen Negation zu thun. Wenn wir im Gegensatz zum Bejahen verneinen in der theoretischen Sphäre, z. B. wenn wir sagen, das Dreieck sei nicht rechtwinklig: so blicken wir auf seine Winkel hin. und da wir einen stumpfen Winkel oder lauter spitze Winkel erkennen, leugnen wir die Rechtwinklichkeit. Also setzt die Verneinung zwei Bejahungen voraus, d. h. wir haben erst zu setzen, was ein rechter Winkel ist, wir haben zweitens zu setzen, dass stumpfe oder spitze Winkel gegeben sind: dann erst folgt die Verneinung. Die Verneinung drückt also eine Beziehung zwischen diesen beiden Setzungen aus. Wenn ich das Was von a im Sinne habe und das Dass von a', a'', a''' . . . vorliegt. so bejahe ich a. Das Kind wisse etwa schon, was „Pferd" bedeutet; es sehe nun ein Pferd, so sagt es, dies ist ein Pferd. Wenn ich aber das Was von a im Sinne habe und das Dass von b, c, q vorliegt, so verneine ich von dem Vorliegenden das a. Wenn das vorige Kind etwa eine Kuh oder ein Schaf sieht, so kann es sagen: dies ist kein Pferd. Mithin bedeutet Bejahung und Verneinung eine theoretische Thätigkeit, wodurch die Beziehung zweier Vorstellungen ihrem Dass oder ihrem Was nach ausgedrückt wird. Indem die Thätigkeit des Vorstellens von a mit der Thätigkeit des Vorstellens von a', a'', a''' . . . zusammengeht, weil ihr Was zusammenfällt, so bemerke ich diese Beziehung und nenne sie Bejahung; indem aber die Vorstellung von a anders und verschieden ist von b, c, q und ich also nicht Eine, sondern mindestens zwei Vorstellungen habe, die sich nicht in Einen Act des Vorstellens vereinigen, so bemerke ich diese Beziehung der Thätigkeiten und ihres Was und nenne sie im Vergleich mit der vorigen Beziehung das Verneinen. Die Verneinung ist daher nicht die Vorstellung von einem zweiten Inhalt neben dem ersten: denn wenn ich a vorgestellt habe, etwa ein Pferd, und darauf b sehe, etwa eine Kuh: so wird dabei nichts verneint. Erst wenn ich die Beziehung beider Bejahungen auf einander vorstelle, erkenne ich den Begriff des Andersseins und verneine das Eine von dem andern.

Nun werden sich solche Bejahungen und Verneinungen unzählige Male vollzogen haben, ehe der Mensch zum Bewusstsein über sein Thun gelangte. Mithin kann sich der Begriff der

Verneinung dann auch leicht frei machen von der gegebenen Veranlassung, bei der er zuerst in's Bewusstsein tritt. Das Verneinen mit Rücksicht auf das Anderssein wird dann zum reinen Begriffe der Verneinung, wobei keine Vorstellung von etwas Anderem vorzuliegen braucht, z. B. wenn man sagt: Wirbelthiere und wirbellose Thiere: denn man braucht beim Vortrage der systematischen Zoologie noch gar nicht gleich anzuzeigen, was die ausgeschlossenen Thiere Anderes besitzen, sondern man begnügt sich mit der Negation. Dieser frei gewordene Begriff der Negation ist aber, wie gesagt, ursprünglich mit seinen Wurzeln in den gegebenen Vorstellungen andern Inhaltes befestigt und kommt erst zur Freiheit, indem das Denken dies Andere, welches beliebig dies oder das sein kann, zusammenfasst und dadurch bloss als zweiten Beziehungspunkt dem gegebenen *a* gegenüberstellt. Psychologisch wird daher das Verneinen, wie Herbart richtig bemerkt hat, zu begründen sein durch eine getäuschte Erwartung. Aber die Frage leistet dieselben Dienste. Man wird nach *a* gefragt; man sieht nur *b*, *c*, *q* und antwortet: *a* ist nicht da.

Die Negation schliesst sich daher nur bei gegebener Veranlassung an einen bestimmten Inhalt an: ist aber als frei gewordener Begriff ganz gleichgültig gegen jeden Inhalt. Wesshalb z. B. ebenso *b* das Positive und *a* das Negative werden kann, da Bejahung und Verneinung sich auf einander beziehen. Gelb ist nicht roth und roth nicht gelb. Es giebt desshalb keine Vorstellung, die an sich negativ wäre. Selbst die Verneinung ist an sich eine Bejahung, nämlich die Bejahung der Verneinung; denn wenn gefragt wird: „Verneinst Du?“ so antwortet man: „Ja, ich verneine.“ Man bejaht also. Und die Bejahung würde die Verneinung sein: „Nein, ich bejahe.“ Mithin ist die Verneinung bloss die Beziehung zweier Setzungen auf einander nach dem Gesichtspunkte des Andersseins. Darum sind auch die negativen Zahlen nicht an sich negativ, sondern genau so positiv wie die sogenannten positiven. Sie haben ihre Eigenthümlichkeit bloss in der Beziehung auf einander und entsprechen dem Anderssein der beiden Gedankenoperationen, dem Addiren und Subtrahiren. Dies ist auch der Grund, wesshalb die doppelte Negation logisch die Bejahung wiederherstellt: denn da die beiden Setzungen nur in Beziehung auf einander negativ sind, so muss die Negation der Negation die Bejahung einer jeden

wieder herbeiführen; wesshalb z. B. das *minus* vor einem eingeklammerten negativen Posten diesen positiv macht.

Aus diesen Betrachtungen ergiebt sich nun klar, was das Wesen der Verneinung ist; denn das Denken selbst ist ein Vergleichen, bei dem als Gesichtspunkt oder als Beziehungseinheit ein neuer Begriff, eine intellectuale Anschauung, entspringt. Stellten wir bloss *a* vor, so hätte es dabei sein Bewenden und wir könnten gar nichts urtheilen und denken. Indem wir aber *a* und *a'* oder *a* und *b* als Beziehungspunkte haben, so vergleichen wir und erkennen jedes auf jeder Seite zunächst an (Identitätsprincip), und setzen es zugleich dem andern Gliede entgegen (Contradictionsprincip). Dies beides ist begrifflich **nur zugleich** möglich, weil *a* nicht gleich *a* sein kann, wenn es nichts anderes ausser ihm Gesetztes giebt, da *a* seine Bestimmtheit, seinen Begriff nur durch Vergleichung mit anderen erhält. Die Verneinung des Gegentheils ist aber zugleich die Bejahung des Gegebenen, so dass also das Denken in Einem Acte beides anerkennt. Jenachdem man aber hinblickt nach der Einen oder nach der andern Seite, ergiebt sich als Gesichtspunkt die Identität oder die Verneinung.

Es ist nun unsere Pflicht, die Negation in die drei Gebiete des Seins einzuführen, um zu sehen, welche Begriffe vom Nichtsein uns dadurch entstehen müssen.

§ 3. Die Negation im Gebiete des ideellen Seins.

Die relative Negation.

Betreten wir also zuerst das Gebiet des Was. Wenn wir hier verneinen wollen, so haben wir natürlich vorher doppelt zu bejahen; denn erst muss *a* bekannt und gesetzt sein und ebenso *b*, ehe wir *a* von *b* oder *b* von *a* negiren können. Also wird mit der Verneinung uns der Begriff des **Andersseins** zum Bewusstsein kommen. Roth ist nicht blau, heisst so viel, als es ist anders. Da nun das Was in grosser Vielheit und Verschiedenheit im Bewusstsein gegeben ist, so kann mit jedem Was jedes andere Was in Beziehung gesetzt und davon verneint werden, weil es ja etwas anderes ist. Daraus ergiebt sich der Satz Spinoza's: *omnis determinatio est negatio*, der viel gepriesen und doch zugleich nur halb wahr ist. Spinoza meinte, dass wir aus dem allgemeinen

Sein, in welchem Alles, was wir denken können, gesetzt ist, ein einzelnes Was nur dadurch determiniren, dass wir alles Andere von ihm negiren. Dieser Gedanke ist ihm aber nicht einmal eigenthümlich, wie denn auch die meisten sogenannten Spinozistischen Lehren von ihm aus der Tradition herübergenommen sind. Der erste Denker, der dies Princip fand, war Plato. Plato zeigte im Sophistes, dass jedes Etwas unzähliges andere nicht ist, dass daher jedes Etwas aus einigem Sein und unzähligem Nichtsein bestehe. Wir wollen dies nun gern zugeben, sofern dieses Nichtsein eben weiter nichts bedeutet, als dass wir zur Vergleichung an beliebig vieles andere als Beziehungspunkt denken können und dann immer das Andere von demselben negiren werden. Allein trotzdem ist der Satz nur nach dieser Seite hin wahr, sonst aber falsch; denn das Etwas, welches wir determiniren wollen, muss schon eine eigene Natur haben, auf welche hinblickend wir erst das Fremde von ihm ausschliessen. Es ist darum nicht an sich negativ, wie Spinoza und Hegel meinen, sondern durch und durch positiv, da ja nur die positive Natur, die wir erblicken, uns veranlassen kann, das Andere, was es nicht ist, von ihm zu negiren. Z. B. was ist *conjunxit?* Es ist ein Verbum. Also nicht Substantiv, nicht Adjectiv, nicht Präposition, nicht u. s. w. Es ist ferner Activum. Also nicht Passivum. Es ist Perfectum. Also nicht Präsens, nicht Futurum, nicht u. s. w. Es ist die dritte Person. Also nicht die zweite, nicht die erste. Es ist Singular. Also nicht Plural. Mithin muss die ganze positive Beschaffenheit gegeben sein, ehe die Negation des Andern erfolgen kann. Das Positive besteht nicht aus lauter Negationen, sondern begründet erst das Recht zu Verneinungen. Wollte man aber umgekehrt anfangen und zuerst das allgemeine Schatzhaus des Seins setzen, wie Plato dies zuerst gezeigt und wie Spinoza urgirt hat, so müsste man allerdings in Einem fort negiren, um denn zum Schluss das Gewünschte übrig zu behalten; allein dabei liefe die grosse Täuschung unter, als ob nun durch blosse Negation determinirt sei. Denn wenn man z. B. den Löwen determiniren will, so negirt man zwar erst von dem allgemeinen Sein das Unorganische, dann das Vegetabilische, dann die Wirbellosen, dann die Fische, die Amphibien, die Vögel, dann die verschiedenen Ordnungen der Säugethiere, bis die Katzen übrig bleiben; allein um die Täuschung schnell wegzublasen, als ob nun das Etwas durch Negation geworden sei, frage man nur

gleich bei der ersten Negation nach dem Recht zu negiren, und man wird, von allen Verneinungen unberührt, das positive Bild des Löwen erblicken, welches uns erst zu den Negationen ausrüstet. Wer eben dies Bild nicht vor Augen hat, der müsste jede determinirende Negation unterwegs lassen.

Die absolute Negation.

Um nun, wie wir oben forderten, den Begriff des Andersseins frei zu machen, müssen wir mit der Negation im Denken durch alle Punkte fortschreiten und also das ganze Gebiet des ideellen Seins, alles Was, in einen Beziehungspunkt zusammenfassend diesem gegenüber ein Nicht-Was setzen. Da ist denn kein anderes Was mehr vorhanden und wir stehen zuerst vor der Schwierigkeit des Nichts. Was bedeutet aber dieses Nichts? Da es als die abstracte Zusammenfassung des Anderen überhaupt alles Was in sich als den Einen Beziehungspunkt negirend zusammenfasst, so bleibt als zweiter Beziehungspunkt jenes Sein übrig, welches ausserhalb des ideellen Seins fällt, nämlich das reale Sein der Thätigkeit und der Substanz. Indem ich nun beide vergleiche, kann ich sagen, dass die Substanz und die Existenz nicht ein Was, nicht ein blosser Inhalt der Vorstellung sind. Wir können sie zwar semiotisch durch einen Begriff denken; aber das Gedachte geht nicht selbst auf in seinem Begriffe und ist nicht Subject-Object. So wäre für das ideelle Nichts das reale und substanziale Sein der verlangte Beziehungspunkt und mithin der Begriff dieses Nichts ganz klar und deutlich und methodisch bewiesen.

Als Beispiel für das absolute ideelle Nichts kann man jede beliebige Thätigkeit oder Zuständlichkeit brauchen. Wir sagen etwa: dieser Mensch hier schläft jetzt. Nun ist mit diesem wirklichen Zustand weder eine Empfindung, noch eine Vorstellung, noch ein Begriff, Urtheil, Schluss, weder einzeln, noch alles zusammen gemeint und auch nicht der specielle Vorstellungs- oder Begriffs-Inhalt oder die Definition des Schlafens; denn alles dieses ist ideell, blosses Was; es handelt sich hier aber um ein Dass, um einen wirklichen Zustand, der nicht dadurch schon vorhanden ist, dass ich ihn definire; ebensowenig, wie eine Rechnung bezahlt ist dadurch, dass man es sich ausdenkt und vormalt. Mithin ist das wirkliche Schlafen absolut nichts Ideelles.

§ 4. Die Negation im Gebiete des realen Seins.

Wenn wir nun in dem Gebiete des realen Seins, d. h. der Thätigkeiten, die Verneinung verfolgen, so scheint zunächst gar kein Unterschied gegen das vorige Gebiet hervorzutreten, sofern ja die Thätigkeiten auch semiotisch vorgestellt oder gedacht werden. Denn es ist ja einerlei, welches Was gedacht werde, da die Verneinung und das Anderssein immer dieselbe Rolle spielen. So stehen also den einen Thätigkeiten andere gegenüber, die von ihnen negirt werden.

Schwierigkeiten durch Distinction des metaphorischen u. eigentlichen Ausdrucks beseitigt.

Allein sobald wir die Thätigkeiten ihrem realen Sein nach auffassen, scheint das Negiren nicht als ein Urtheil bloss über sie zu ergehen, sondern sie selbst scheinen eine negative und eine positive Art an sich zu haben, wie man ja dem Begehren das Verabscheuen, dem Anziehen das Abstossen entgegensetzt. Liebe und Hass, Lust und Schmerz, befehlen und verbieten u. s. w. sind offenbar solche Gegensätze, die man gewöhnlich polare nennt und worin man eine concrete Verneinung gegeben glaubt. Wer wollte diesen Gegensatz verkennen! Aber zunächst ist es doch geboten, den Unterschied dieser polaren Gegensätze von der logischen Verneinung hervorzuheben und es auszusprechen, dass hier der Begriff der Negation nur metaphorisch angewendet werde. Denn wenn wir logisch verneinen, so schliesst kein Begriff den andern aus unserem Denken aus, sondern wir fassen, indem wir sie beide als Beziehungspunkte nebeneinander halten und vergleichen, einen dritten Begriff als Gesichtspunkt, wonach wir ihr Anderssein erblicken und demgemäss den einen von dem andern negiren. Z. B. wenn wir Liebe und Hass als Begriffe denken, so blicken wir auf ihren Inhalt, und finden ihre Verschiedenheit und sagen: Liebe ist nicht Hass den Begriffen nach, die wir vergleichen und vor Augen haben. Die Negation betrifft also nicht den Inhalt des Begriffs, sondern nur seine auswärtigen Beziehungen, die durch das Denken über die gegebenen Inhalte gefunden werden. Bei der realen Negation aber soll eine Thätigkeit durch ihre Existenz die andere ausschliessen, wie z. B. Liebe den Hass, Lust den Schmerz, so dass die eine positiv, die andere negativ wäre, und so dass es gleichgültig bliebe, ob der Denkende beide Thätigkeiten

vergliche und darüber urtheilte. Also ist der polare Gegensatz der Thätigkeiten nur metaphorisch als Negation zu bezeichnen.

Das *tertium comparationis,* das bei allen Metaphern gesucht werden muss, liegt wohl auf der Hand, ist aber doch nicht so leicht in Begriffen auszusprechen. Die Thätigkeiten werden von dem Ich ausgeübt und dieses existirt in seinen Thätigkeiten. In Bezug auf diese wird aber die Zeit unterschieden und es fallen verschiedene Thätigkeiten häufig in verschiedene, nicht in dieselbe Zeit. Was es nun mit der Zeit auf sich habe, das muss später ausführlich untersucht werden; hier aber ist bloss zu bemerken, dass die Negation der Thätigkeiten gegeneinander sich darin zeigt, dass sie nicht in derselben Zeit existiren. Welche zu gleicher Zeit existiren können, sind verträglich; die sich aber einander ausschliessen in der Zeit, entgegengesetzt. So schliesst Liebe den Hass aus und der Hass die Liebe, d. h. man kann nicht zu gleicher Zeit dasselbe Object lieben und hassen. Mithin ist das *tertium comparationis* dies, dass sich Zweierlei nicht in Einem vereinige, hier in Einem Acte und Einer Zeit, dort in einem Begriffe. Um aber die Thätigkeiten negativ und positiv zu nennen, dazu gehört noch eine Art von Personification, indem das sich in den Thätigkeiten blind vollziehende Factum als hervorgegangen aus einem bewussten Urtheil hingestellt wird, wenn man sagt, die Liebe verneine den Hass und umgekehrt.

Nun ist aber erstens klar, dass die Thätigkeiten als solche alle positiv sind, oder, besser gesagt, weder positiv, noch negativ; denn es stehen die Thätigkeiten alle immer in Beziehung zu einem gegebenen Inhalt, möge er aus der sinnlichen oder begrifflichen Sphäre stammen. Das Ich z. B. verhalte sich einer Person gegenüber sympathisch; so heisst dies, dass Lust ausgelöst wird durch die Vorstellung der Person. Hassen wir jemand, so functionirt das Ich auch in ganz bestimmter Weise in Beziehung auf die Vorstellung jener Person. In jedem Falle entsteht uns eine durch die gegebenen Beziehungen festbestimmte Thätigkeit, und darum haben einige Philosophen nicht mit Unrecht gesagt, der Schmerz sei ebenso positiv als die Lust, ja einige sind weiter gegangen und haben den Schmerz für das Positive und die Lust bloss für ein Nachlassen oder zeitweiliges Aufhören des Schmerzes gehalten. Dies sei nur angeführt, um uns schneller an den Gedanken

zu gewöhnen, dass es keine negative Existenz geben könne, d. h. keine Thätigkeit, welche keine Thätigkeit wäre. In den Thätigkeiten besteht alle Existenz und es giebt keine Existenz ohne Thätigkeit. Also kann der Begriff der Negation angewandt auf die reale Existenz nur bedeuten, dass die einzelnen Thätigkeiten als Beziehungspunkte bestimmt oder geordnet gedacht werden durch eine einigende Thätigkeit als Beziehungseinheit, in ähnlicher Weise wie die Vorstellungen durch die Gesichtspunkte der Begriffe coordinirt und opponirt werden. Da nun jede Thätigkeit ihre Qualität hat, wie sich semiotisch durch die coordinirten Vorstellungskreise erkennen lässt, so dürfen wir auch den Begriff des Andersseins auf sie anwenden, und insofern ist jede Thätigkeit positiv ihrer Qualität gemäss und negativ zugleich, sofern sie nicht die Qualität anderer Thätigkeiten einschliesst. Liebe ist Liebe und ist nicht Hass oder Verachtung. Hass aber ist auch positiv Hass und nicht Liebe. Hiernach ist nun jede Thätigkeit an sich weder positiv, noch negativ und metaphorisch sowohl positiv als negativ.

Die Analogie der logischen Verneinung erlaubt aber noch die Beziehung der verschiedenen Thätigkeiten auf eine coordinirende einheitliche Function und in Beziehung hierauf kann der Gesichtspunkt der Verneinung auch geltend gemacht werden. *Exempla docent.* Setzen wir z. B. als einheitlich bestimmendes Wollen die Liebe, so kann entsprechend dem Beziehungspunkte bald Furcht, bald Hoffnung für das Geliebte ausgelöst werden und zwar in umgekehrter Proportion, je weniger Hoffnung, desto mehr Furcht, und je mehr Furcht, desto weniger Hoffnung. Demnach kann auch das Eine als positiv, das andere als negativ bezeichnet werden, und diese Benennungen sind hier zu Hause; denn sie stammen aus der ethischen Sphäre und bezeichnen wohl ursprünglich Handlungen des Versagens oder Gewährens, welche dann erst analog auf das theoretische Verneinen und Bejahen angewendet wurden. Wenn nun umgekehrt die theoretischen Contradictionen und Oppositionen wieder auf die realen Thätigkeiten bezogen werden, so bedarf es jener obigen Vermittelungen. Sofern aber die Thätigkeiten, wie wir weiter unten sehen werden, sich ihrerseits coordiniren unter einer einheitlichen leitenden Macht, so können diese Beziehungen alle semiotisch durch gewisse Vorstellungsinhalte ausgedrückt werden, und so bekommen wir dann die Idee des Zweckes und der Mittel, der Güter und

Uebel, der Freiheit und Nothwendigkeit, des Spiels und Ernstes, des Schönen und Nützlichen u. s. w. Und so konnte es nicht fehlen, dass die Thätigkeiten nicht auch als positive und negative in Beziehung auf einen massgebenden Zweck bezeichnet wurden. Wenn man dies, wie oben gefordert, *cum grano salis* verstehen will, so mag den Worten ein Freipass gegeben werden.

Die relative Negation.

Suchen wir nun demgemäss, was der Begriff des Nichtseins im Gebiete der Existenz eigentlich und nicht metaphorisch bedeute, so finden wir zuerst die relative Negation. Es sind uns im Bewusstsein viele Thätigkeiten gegeben, die nach ihrer realen Beziehung zu einander als verschieden, entgegengesetzt und polar bezeichnet werden. Wenn wir sie nun nach ihrem ideellen Inhalt auffassen und von der einen demgemäss sagen, sie sei nicht die andere, so haben wir nur die logische Verneinung und befinden uns wieder im ideellen Sein; wenn wir aber sagen, eine dieser Thätigkeiten existire nicht, so meinen wir das Sein als Dass. Nun bedeutet aber Thätigkeit das Existiren: folglich scheint die Behauptung: eine bestimmte Thätigkeit oder Zuständlichkeit existire nicht, die *contradictio* in sich zu schliessen, dass das Existirende nicht existire. Allein aus dieser Aporie kommt man leicht heraus, wenn man sich erinnert, dass eine solche Behauptung einen Gedanken ausdrücken soll und dass wir die Thätigkeiten zunächst ideell als Vorstellungen mit einander und mit den durch das Bewusstsein gegebenen Beziehungspunkten vergleichen. Demgemäss wird nicht für jede Vorstellung die Existenz des semiotisch durch sie vorgestellten Gegenstandes erfordert, z. B. nicht für die Traumvorstellung, dass wir fliegen. Die Behauptung der Nichtexistenz bedeutet also bloss, dass die Beziehungspunkte fehlen, um von einer ideell vorgestellten Thätigkeit das Dass auszusagen, z. B. wenn es heisst: „dieser angebliche Sieg hat in Wirklichkeit nicht stattgefunden." Der von der Depesche verkündete Sieg blieb bloss ideell und es nöthigte uns kein Datum, ihn für ein Factum zu halten. Oder wenn der prüfende Arzt sagt: „einen Puls giebt es hier nicht mehr." Der Puls wird bloss in der Vorstellung gesetzt und als wirklich oder existirend geleugnet. Hier ist also gar keine Schwierigkeit des Gedankens und man beabsichtigt nicht, das Nichts als wirklich zu setzen.

Die absolute Negation.

Lassen wir nun das Denken frei werden von seinen nächsten Veranlassungen, dann gewinnen wir den allgemeinen Begriff des Wirklichen und Nichtwirklichen. Nun deckt sich der Begriff des Wirklichen mit den Thätigkeiten, in denen alles existirt, was existirt: denn durch Beziehung hierauf war dieser Begriff zusammengefasst worden. Schwierig aber scheint der Begriff des Nichtwirklichen: denn nach der relativen Bedeutung, die wir zuerst besprachen, war es zwar verständlich, wie wir Einer Thätigkeit gegenüber eine andere als nicht wirkliche bezeichnen konnten, da wir ja mehrere und verschiedene einzelne Thätigkeiten in Gedanken verglichen und nur Einer die Wirklichkeit, das Dass zuerkannten: hier jedoch ist nun in den allgemeinen Begriff der Wirklichkeit alle Thätigkeit zusammengefasst und es bleibt mithin keine einzige bestimmte Thätigkeit mehr übrig, die wir als nicht wirkliche jenem Begriffe wieder gegenüberstellen könnten. Folglich müssen wir den andern Beziehungspunkt ebenfalls verallgemeinern. Denn wir konnten ja eine Thätigkeit nur als „nicht wirklich" bezeichnen, sofern sie bloss gedacht war. Also war nicht der specielle Inhalt der vorgestellten Thätigkeit Grund der Negation, sondern die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Idealität. Wenn wir desshalb alle Thätigkeiten in den Begriff der Wirklichkeit zusammenfassen, so müssen wir das einzelne Nichtwirkliche ebenfalls nach seiner allgemeinen Beziehungseinheit zusammennehmen in den Begriff des *reellen Nichts*. Dies ist aber keine unhörbare Musik oder sonst ein Zauberstück, sondern einfach das ideelle Sein selbst, das blosse Was, welches gleichgültig gegen seine Verwirklichung ist. Hinblickend auf dieses einerseits und auf die wirklichen Thätigkeiten andererseits können wir dann vergleichend mit Recht sagen, dass *dem ideellen Sein als solchem keine Wirklichkeit zukomme*. Darum wurde auch, als wir die Wirklichkeit bestimmten, das Was mit seinen Unterschieden ausser Augen gelassen, während hier, wo wir das Nichtwirkliche suchen, das Dass bloss als Beziehungspunkt übrig bleibt und das Was zum Bestimmungsgrunde wird. Auch hier ist also gar kein Widerspruch im Denken vorhanden und es wird nicht behauptet, das Nichtseiende sei oder das Seiende sei nicht, worauf Plato und Hegel ihre Lehre bauten, sondern durch die nöthigen Distinctionen wird die Einstimmigkeit ohne jede Gewaltsamkeit hergestellt.

§ 5. Die Negation im Gebiete der Substanz.

So bleibt uns nur das letzte Gebiet des Seins übrig, die Substanz. Es fragt sich, welche Begriffe wir gewinnen, wenn wir die Negation gegen das substanziale Sein selbst kehren.

Die relative Negation.

Wir haben daher wieder die Negation als relative und als absolute zu unterscheiden. Als relative tritt sie in Beziehung zu einer einzelnen gegebenen Substanz, z. B. zum individuellen Ich. Demgemäss ist das Nicht-ich etwas Anderes, etwa das Du, das Er. Auf die Vielheit der Substanzen hinblickend, ist es uns ganz natürlich, jede an sich als positiv, in Bezug auf die andere als negativ zu setzen, d. h. wir denken eine jede als das, was ihr substanziales Sein ist, und nicht als das der andern. Das Sein eines jeden Ich ist nicht an sich negativ, sondern positiv, oder besser weder positiv noch negativ, insofern es bloss bejaht oder verneint wird, jenachdem man hinblickt auf es selbst oder auf ein anderes. Die Negation ist daher hier bloss ein Urtheil, wodurch die Vielheit der Substanzen anerkannt wird. Die Negation im Gebiete des substanzialen Seins soll aber nicht etwa zusammenfallen mit der Negation im ideellen Gebiete, als wenn es sich bloss um eine Unterscheidung von *a* und *b* nach ihrem Inhalt handelte; denn es dreht sich hier nicht um die Verschiedenheit, sondern um die Vielheit. Obwohl zwei Thaler ihrem Werthe nach identisch sind, d. h. ihrem ideellen Inhalt nach, so sind es doch zwei und nicht Ein Thaler. Es handelt sich also um die numerische Einheit und Vielheit, wenn wir hier das Nicht-ich dem Ich gegenübersetzen.

Bei Fichte tritt eine vollendete Unklarheit hervor, weil er das Ich nur als Handlung und Wissen auffasste und daher den Begriff des Wesens nicht fand. Denn dem Wesen ist es ganz gleichgültig, ob es sich erkennt und sich theoretisch als Subject-Object setzt, da es ja so häufig in seinem Selbstbewusstsein unterbrochen wird, z. B. im Schlafe, und auch wollend, bewegend und fühlend existirt, ohne seine Existenz auf den unzuverlässigen Punkt des theoretischen Selbstbewusstseins zu stellen. Ja das Bewusstsein kann auch so minim sein, dass es unter der Schwelle des Merkbaren liegt, wie wir dies später bei den niedrigen Entwickelungsstufen der Wesen als den regelmässigen Zustand kennen lernen werden. Darum musste nun bei Fichte das Nicht-

ich seine Bedeutung, die es im Gebiete des substanzialen Seins hat, verlieren und schrumpfte zu einem bloss ideellen, d. h. hier qualitativen Gegensatz zusammen, indem daraus die sich nicht wissende Natur, die Materie, wurde. Bei Fichte fehlt überall die gelehrte Schulung im Forschen. Er gebraucht die Begriffe, z. B. Sein, Leben, Wissen, Natur u. s. w., ohne sich historisch über die Entwickelung dieser Begriffe Rechenschaft gegeben zu haben und ohne die verschiedenen Bedeutungen zu scheiden. Darum endete sein origineller Versuch in solchen Anschauungsweisen, wie er sie mit Recht schon im Evangelium Johannes wiederfindet, und die eben keine metaphysische, sondern nur eine religiöse und moralische Bedeutung haben. Das Nicht-ich ist darum bei ihm die durch den moralischen Willen zu überwindende Schranke, die äussere und innere „Natur", sofern sie noch nicht als Wissen oder durch das Wissen verklärt ist. Kurz das Fichte'sche Nicht-ich ist metaphysisch, d. h. seiner Substantialität nach, ganz unbestimmt und unklar und spielt nicht etwa die Rolle, die wir hier durch Anwendung der Negation auf das Gebiet des substanzialen Seins kennen lernen.

Wie wir aber auf die Annahme anderer Wesen ausser uns kommen, das ist oben (S. 82) ausführlich gezeigt, so dass es hier genügt, daran zu erinnern, dass die Setzung derselben nicht etwa eine blosse Negation ist, sondern ein Begriff, der als Beziehungseinheit ebenso positiv ist, wie der des Ichs. Das Ich ist daher ebenso das Nicht-ich der andern Wesen, wie diese umgekehrt für es selbst ein Nicht-ich sind. Mithin ist bei der Anwendung der relativen Negation gar nicht auf ein Nichts, auf ein Nicht-Wesen zu kommen.

Die absolute Negation.

Versuchen wir es jetzt mit der absoluten Negation. Dazu fassen wir alle Wesen zusammen in einen Begriff und sagen davon aus, dass sie das substanziale Sein bilden. Durch die Vielheit derselben war uns aber vorher der Begriff des Nichtseins gegeben, indem das eine Wesen nicht das andere ist. Somit bleibt uns die Forderung, auch dieses immerfort bei den einzelnen Wesen gebrauchte Nichtsein zusammenzufassen, indem wir es auf das substanziale Sein schlechthin beziehen. Dann erhalten wir die Idee des N i c h t s.

Hier sind wir nun angelangt bei diesem stupenden Gedanken, der die Denker in so unentwirrbare Verschlingungen der Vorstellungsfäden verwickelte, so dass sie diesen gordischen

Knoten entweder nicht auflösen konnten oder ihn zerhauten, immer aber ihn mit einer gewissen Ehrfurcht behandelten. Plato meinte im Timäus, diese Idee des Nichts sei schwer zu fassen, dunkel, undenkbar und unsagbar. Wie kam er doch dazu, einen Begriff, der ebenso klar und durchsichtig ist, wie alle andern Begriffe, mit einem solchen Mysterium zu umkleiden? Das ist leicht zu sehen; denn er nahm an, jedem Gedanken müsse ein Sein entsprechen. Wenn er nun z. B. an Sokrates dachte, so entsprach diesem Gedanken der wirkliche Mensch, und ob er ihn als stehend oder liegend dachte, so musste dem Denken immer die zugehörige Beschaffenheit oder Thätigkeit des sinnlich wahrnehmbaren Menschen irgendwie entsprechen; denn was liegen oder stehen ist, das scheint uns doch durch die Sinne bekannt zu sein. Ebenso meinte er, dass auch dem Begriffe des Schönen irgend welche schöne Menschen oder Handlungen oder die Idee an sich als das zugehörige Sein entsprächen und so dem Begriffe des Seins alles das, was wir seiend nennen, Dinge oder wirkliche Handlungen und Eigenschaften. Nun schloss er, dass auch dem Begriffe des Nichts irgend ein Sein entsprechen müsse. Dies Sein konnte aber nur das Nichtseiende sein, weil sein Begriff ja das Nichts war; also musste das Nichtseiende sein, aber anders sein, als das Seiende. So ist es nun allerdings sehr begreiflich, wie das Nichts ein schwer fasslicher, undenkbarer und unaussprechlicher Begriff werden musste; denn das wäre ja ein Kunststück besonderer Art, wenn man sich ein nichtseiendes Sein deutlich vorstellen und mit dem Finger auf die zugehörigen Dinge hinweisen könnte. Gleichwohl ist das Nichts ja nicht bloss ein Wort, sondern auch ein oft gebrauchter Begriff, und wie man bei dem Worte und Begriffe „Soldat“ hinzeigen kann auf die wirklichen Soldaten, die man so benennt und mit dem Begriffe denkt, so muss auch das Wort und der Begriff Nichts irgend ein Sein bedeuten, welches nicht ist. So glaubte Plato denn, ebenso wie Hegel, der ihm folgte, das Nichtsein für seiend erklären zu müssen. Dadurch wurde aber auch das Sein mit ergriffen; denn das Sein musste nun ja auch nicht sein, da das Nichtsein ist, also ein Sein besitzt. Mithin musste Sein und Nichtsein zusammenfallen, so dass sowohl das Seiende nicht ist, als auch das Nichtseiende ist. Diese Natur der Dinge schien in dem Werden, in dem Entstehen und Vergehen offenbar und Jedermann kund vorzuliegen und Plato zeigte sich in diesen

Speculationen als getreuen Schüler Heraklit's, der die Welt für fliessend erklärte. Genau so nahm Hegel die Negativität in das starre Sein auf, um es in Fluss zu bringen.

Um nun die Verlegenheit, in der sich diese grossen Denker befanden, recht deutlich zu erkennen, müssen wir sie ganz bis zu Ende reden lassen. Sie sahen sich gezwungen, Sein und Nichts in Eins zu setzen; allein das Nichts ist wie der Rost, der das Eisen auffrisst, und nährt sich allein vom Sein, welches in seinem Schlunde versinkt. Denken wir also an das Nichts, so ist das Sein gänzlich verschwunden; denken wir aber wieder an das Sein, so ist dies wie die Sonne, welche das Dunkel des Nichts vertreibt. Wohin wir auch blicken mögen, überall ist das Nichts verschwunden, wenn wir Seiendes denken. Also ist es schwer, diese beiden sich wechselseitig vernichtenden Partner zur Ehe zu zwingen, da immer nur einer von beiden übrig bleiben kann. Die Einheit beider ist also gar nicht zu denken. Darum beeilten sich Plato und Hegel, so schnell wie möglich aus dieser Ehe, in der es wie bei der Begegnung von Feuer und Wasser hergeht, einen Sohn, einen eingeborenen, entspringen zu lassen, und tauften ihn mit dem Namen „Werden“ oder „die Welt“. Allein dieser Sohn muss doch seinem Ursprunge nach durch seine Eltern erklärt werden, und wenn man auch glaubt, die werdenden Dinge überall zu sehen und mit dem Finger darauf hinzeigen zu können, so ist doch Sehen noch kein Wissen und mithin gilt der Code Napoleon mit seinem Satze: *La recherche de la paternité ne trouve pas lieu*, in der Wissenschaft offenbar nicht. Von den Eltern der Welt war aber entweder der Vater oder die Mutter bei der Hochzeit gänzlich verschwunden. Fordern wir nun die Zeugen vor Gericht. Hegel weiss nichts weiter auszusagen, als dass in der That das reine Sein und das Nichts ganz identisch seien und ihr Unterschied bloss in der Meinung bestehe. Wir haben also als Eltern nur Eine Person. Das wäre nun recht schön, wenn damit ein Zwitter gemeint sein sollte, der aus sich zeugungskräftig und fruchtbar wäre. Allein Hegel behauptet, ein Unterschied des Geschlechts sei nur in der Meinung vorhanden und Sein und Nichts seien vor dem wissenschaftlichen Gedanken schlechthin identisch. Damit wird der Gegensatz völlig ausgelöscht und mithin die Möglichkeit einer Erzeugung von Nachkommenschaft, die doch auch nach Hegel auf dem Gegensatz beruhen soll, ausgeschlossen.

Wenden wir uns also an die andern Zeugen. Da treten nun Fichte und Plato vor und erklären, sie wollten keine völlige Identität, sondern völligen Gegensatz, und verlangten desshalb, damit die beiden Principien sich nicht einander vernichteten, eine Schranke zwischen beiden, so dass sie sich nur theilweise mischten, für ihr Wesen aber Integrität behielten. Bei Fichte findet also wechselseitige Einschränkung des Ichs und Nicht-ichs statt; bei Plato bleibt das Sein in den Ideen als Vater ewig sich selbst gleich in unerschütterlicher Würde und Festigkeit, während die Mutter als tumultuarische Bewegung ziellos, rathlos, unerkennbar und unsagbar in der Zeit bald diese, bald jene Idee aufnimmt und dadurch zu vernünftigen und geordneten Geburten, den werdenden Dingen, übergeht. Dass sich dies nun hören lässt, beweisen die Kirchenväter und die unzähligen Gelehrten der Neuzeit, welche Plato nachgedacht und nachgesprochen haben. Allein es bleibt ein schlimmes Ding, dass die Mutter als fester Gegensatz gegen die Idee stehen bleiben muss und doch schlechterdings in ihrem Wesen als Nichts nicht erkannt werden kann; denn wenn das Nichts erkannt würde, so wäre es ja ein Sein und nicht Nichts. Da Plato dies einsah, so versuchte er im Parmenides und Sophistes das Nichts als das Anderssein zu denken; denn sobald man eine Idee nimmt, so sind alle andern Ideen *nicht* jene Idee; mithin bilden sie das Nichtsein von jener; sie sind das Andere und nichts von jener. So kommt jeder Idee unzähliges und ungefährliches Nichts zu; denn das Dreieck ist nicht Viereck, nicht Fünfeck, nicht unbegrenzt, nicht Winkel u. s. w. Nun kann man das Andere zusammengefasst als das Nichtseiende fassen, welches dann eine eheliche Gemeinschaft nach Platonischem Ausdruck mit etlichen Ideen eingeht, wie z. B. das Anderssein im Dreieck sich verbindet mit der Idee der Begrenzung, der Idee der Linie und des Winkels und der Einheit und Ganzheit und der Dreiheit. Das Dreieck ist etwas anderes als diese Ideen und nicht Einheit oder Dreiheit; dennoch sind diese Ideen ihm eingemischt und so ist es ein Nichtseiendes und Seiendes zugleich.

Diese Erklärung würde uns ganz genügen können, wie sie denn ja auch von einem so grossen Denker herrührt, der damit Jahrhunderten getrotzt hat, wenn sie nicht an einem schmerzlichen Uebel litte, das ihr doch endlich tödtlich werden muss. Plato kann uns nämlich nur überreden, bei jedem gegebenen

Sein an das Andere zu denken, was es nicht ist. Das Andere ist in unseren Gedanken gegeben. Wir verlangen aber nach seiner Darstellung das Andere als mitwirkenden Factor in dem Producte zu haben. Mithin müsste dem Andern auch Realität oder Substantialität zukommen und so hat Plato es überall vorgestellt, als wenn dies Andere als Theilnehmendes und Empfangendes, als Materie in dem Ding gegenwärtig wäre. Da dies Andere als Nichtsein aber das Gegentheil des Seins ist, so konnte Plato auch natürlich sein Sein nicht nachweisen. Mithin sehen wir, dass wir uns bei Plato, Fichte, Hegel und ihren Nachfolgern immer nur im Gebiete des ideellen Seins befinden, wenn sie Erklärungen abgeben, und dass das Gebiet der Realität und Substantialität immer nur projectivisch und perspectivisch hineingelegt oder, um mit dem logischen Terminus zu sprechen, erschlichen wird. Oder besser gesagt, die ganze Theorie der Platoniker beruht auf einer Nichtunterscheidung des ideellen, realen und substanzialen Seins und leidet darum an einer völligen Unklarheit und Ungründlichkeit, welche trotz allem Witz und Scharfsinn dieser grossen Denker nicht vertuscht werden können.

Definition des substanzialen Nichts.

Versuchen wir nun, das Nichts im absoluten Sinne auf die Substanz angewandt zu definiren. Es ist klar, dass durch diesen Begriff nicht eine Scheidung der Wesen von einander, wonach das Eine nicht das andere ist, angezeigt werden soll, sondern das Wesen selbst soll schlechthin aufgehoben gedacht werden. Nun könnte einer auf den Einfall kommen, zu fragen, welches substanziale Sein durch diesen Begriff des Nichts gedacht würde, und müsste sich dann offenbar selbst auslachen, da er ja alles substanziale Sein durch denselbigen Begriff weggedacht hat. Mithin kann dem Nichts kein Ich, kein Wesen oder keine Substanz entsprechen. Dies Nichts ist eben nicht der Begriff von einem Wesen.

Wollte man, wie Plato und Hegel, ein substanziales Sein für das Nichts suchen, so müsste der Begriff des Nichts aus der Erfahrung abstrahirt sein durch Hinblick auf viele Nichtse, deren gemeinsame Natur in dem allgemeinen Begriffe Nichts zusammengefasst würde. Allein solche Wesen, welche Nichtse wären, giebt es eben nicht: denn wenn es sie gäbe, so wären sie sofort Wesen und nicht Nichtse. Man sieht also, dass die Erfahrung uns dergleichen gar nicht zeigen kann. Die Erfahrung

zeigt nur, was wir, wenn wir es auffassen, positiv nennen, und es gilt darum als lächerlich, wenn man mit jenem Schulmeister sagt: ich sehe Viele, die nicht da sind.

Irgend ein Sein muss das Nichts doch aber haben, sofern wir davon sprechen und es durch einen Begriff denken. Nun ist klar, dass wir bei dem Begriffe des substanzialen Nichts einerseits hinblicken auf die Substanz, die wir eben verneinen; um aber zu verneinen, müssen wir andererseits hinblicken auf etwas, das nicht Substanz ist. Da meldet sich denn sofort das übrige Sein, die Thätigkeit und das Was. Indem wir nun diesen zweiten Beziehungspunkt mit dem ersten Beziehungspunkte, d. h. mit der Substanz, vergleichen, fassen wir die Beziehungseinheit auf und sagen, es sei jenes nichts Substanziales. Und dies ist die einfache genetische Definition des Begriffs vom Nichts. Beispiele mögen dies illustriren. So ist der Strohmann beim Kartenspiel ein Nichts, d. h. kein wirkliches Wesen, sondern nur in der Vorstellung der Mitspielenden enthalten. Ebenso ist etwa der Regenbogen ein Nichts, d. h. wohl eine wirkliche Thätigkeit der Tropfen, wodurch sie das Licht reflectiren, auch ein bestimmtes Bild in der sinnlichen Vorstellung, aber kein wirkliches Wesen, zu dem man, wie die Kinder meinen, hingehen könnte. So ist auch vielleicht der Teufel ein Nichts und ebenso alle die Fabelwesen, die Feen und Hexen und Götter in den Märchen und Mythologien. So sagt man auch dem aus einem ängstigenden Traum erwachenden Kinde, „sei ruhig, es ist Nichts, du hast bloss geträumt“. Indem man nun auf alles dieses hinblickt und es zusammenfassend vergleicht mit der Substanz, sagt man, es sei substantialiter genommen Nichts.

Diese vielen Nichtse sind aber nicht etwa in der Erfahrung gegeben, so dass man sagen könnte, es giebt mancherlei Nichts, sondern das Nichts wie das Sein ist nur durchs Denken als intellectuale Intuition zu finden und deutet bloss semiotisch auf die Substanz einerseits und auf das reale und ideelle Sein andererseits hin, indem die Beziehungseinheit einmal den Begriff der Substanz, nach dem zweiten Beziehungspunkte hin aber den Begriff des Nichts ergiebt.

Wollen wir diesen Begriff etwa noch an einem Beispiel erproben, so nehmen wir den Satz: Gott schuf die Welt aus Nichts. Das Nichts soll hier offenbar weder die Negation des ideellen, noch des actuellen Gebietes bedeuten, sondern das

substanziale Sein selbst treffen, d. h. wir sollen uns keine Substanz, gar kein Wesen irgend einer Art denken, welches vor der Welt vorhanden gewesen wäre und welches Gott, wie der Töpfer den vorgefundenen Thon, hätte umbilden und zu der Figur der Welt umarbeiten können. Dächte man sich nun, wie das Viele thun, das substanziale Nichts als eine Substanz, als ein subsistirendes Nichts, so wäre dies erstens eine *Contradictio in adjecto*, etwa wie eine unsichtbare Farbe; denn sofern das Nichts subsistirte, wäre es nicht Nichts, und sofern es nichts wäre, wäre es keine Substanz: zweitens wäre dann ja auch die Welt nicht aus Nichts geschaffen, da das Nichts, wenn es subsistirte, Etwas wäre und Gott also die Welt aus Etwas und nicht aus Nichts geschaffen hätte. Mithin sieht man, dass die Hypostase des Nichts, wie sie von Plato, Hegel, Lotze und allen Platonikern und schlimmer noch von Demokrit, Epikur, Lucrez und den Verehrern des subsistirenden Raumes behauptet wird, zu einem völligen Widersinn führt, während die oben geforderte Distinction die Schwierigkeiten klar auflöst. Um auf das Beispiel zurückzukommen, so bleibt natürlich noch der Begriff des „Schaffens“ und der „Welt“ zu erläutern, was hier nicht unsere Aufgabe ist, und ich will nur mit Einem Worte wiederholen, was ich in den Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe I S. 202 darüber bemerkte: „wenn man unter Christenthum die Ueberzeugung versteht, welche die grössten und massgebendsten Lehrer der Kirche hegten, so bedeutet Schöpfung nur, dass kein Princip angenommen werden solle, welches von Gottes Weisheit nicht bedingt und bestimmt wäre.“ Die Schöpfungsidee wendet sich also nur gegen den Dualismus und Materialismus; denn Gott, speculativ gedacht, muss nothwendig eifersüchtig darauf sein, dass nicht irgend eine Substanz angenommen werde, welche neben und ausser ihm sei und ihn, wenn auch nur als Material, in seiner Schöpferthätigkeit bedinge. Daher stammt die Forderung einer Erschaffung aus Nichts; was einen völlig klaren und deutlichen Begriff giebt und von allen Widersprüchen frei ist.

Achtes Capitel.

Der allgemeine Begriff von Sein und Nichts.

§ 1. Ueber die Einheit des Begriffs vom Sein.

Wenn man nach dem Begriffe der Kunst fragte und es würde uns geantwortet, die Künste seien entweder nachahmende oder nützliche: so würden wir uns über die logische Bildung des Antwortenden verwundern, da die Aufzählung der Arten doch keine Definition des Begriffs ist. Müssen wir nun nicht auch befürchten, derselben Kritik unterworfen zu werden, da wir doch das Sein bestimmen wollten und mit drei ganz verschiedenen Begriffen hervortraten?

Bei Homonymen keine Einheit zu fordern.

Zunächst könnte man nun die Kritik ablehnen, da von dem Kritiker erst nachgewiesen werden müsste, dass das Sein nicht bloss ein gemeinschaftlicher Name sei für homonyme und ganz verschiedene Dinge, die durch zufällige Umstände der Ideenassociation unter die gleiche Benennung gerathen wären, wie z. B. das Schloss an der Thür und das Schloss als Palast; denn obgleich das letztere wahrscheinlich wegen seiner Festigkeit als wohlverriegelte Burg diesen Namen erhalten, so wären doch zwei Definitionen erforderlich und nicht bloss Eine, wenn der Begriff des Schlosses erklärt werden sollte. Ebenso ist der Begriff „Thor“ als Pforte der Stadt und als dummer Mensch nicht unter dieselbe Definition zu bringen. Es ist desshalb zwar eine Aufgabe der Lexikographie, möglichst das Gemeinsame in allen Bedeutungen aufzusuchen, die ein und dasselbe Wort im Laufe der Zeit erhalten hat, und die Wege der Ideenassociation zu finden, wodurch auch das Allerverschiedenste den gleichen Taufnamen empfing; aber man könnte nicht mit Recht sagen, dass der Philosophie irgend ein Vorwurf daraus erwüchse, wenn nicht alle Homonyma unter

dieselbe Definition fallen. Wenn wir daher sehen, dass die Definitionen des Was, des Dass und des Wesens nicht auf einander zurückgeführt werden können, so darf es uns zunächst kühl lassen, dass trotzdem in der Sprache sich ein einziges Wort findet, wodurch diese drei alles in der Welt zusammenfassende Kreise gemeinschaftlich benannt werden.

Forderung einer Einheit des Seins.

Nichtsdestoweniger ist dies ein wissenswürdiger Gegenstand und wenn wir auch die durch Sprachvergleichung allein zu erledigende Frage, was Sein ursprünglich bedeute, ablehnen müssen, so wollen wir doch untersuchen, wesshalb wir für das Denken eine Einheit des Begriffs vom Sein fordern. Diese Forderung lässt sich apagogisch rechtfertigen; denn setzten wir, es sei keine ursprüngliche Einheit des Seins anzunehmen, dann hätten wir drei absolute Principien, die nichts mit einander zu thun haben könnten. Ständen sie nämlich in Beziehung, so wären sie ja durch die Beziehung unter eine Beziehungseinheit zu bringen und mithin führten sie auf eine Einheit zurück. Wären sie aber ohne Beziehung auf einander, so hätte man gar keinen Grund, wenn Eins von diesen Principien gegeben wäre, noch auf die andern beiden zu kommen; denn da man keine leere Insertionsstelle, d. h. keinen Beziehungspunkt, fände, würde man auch ein zweites und drittes Princip nicht bedürfen und nicht einmal ahnen. So muss also nothwendig eine Einheit des Seins gesucht werden.

Die Einheit des Seins haben wir nun aber schon kennen gelernt: denn die Substanz, das Ich, ist die Einheit. Ohne das substanziale Sein giebt es weder Existenz, noch ideellen Inhalt. Man kann daher sagen, es giebt nur Ein Sein, das Ich oder das Wesen; denn da das Was und das Dass nicht für sich gedacht werden können, müssen wir sie mit dem Ich vereinigen oder, wie man mit der vom Raum entlehnten Metapher sagt, sie in das Ich setzen. Somit ist die Forderung des Denkens erfüllt; wir haben eine ursprüngliche Einheit.

Verhältniss zum Spinozismus.

Nun könnten solche Gelehrte, die mit der Geschichte der Philosophie bekannt sind, aber nicht exact genug zu denken pflegen, auf den Einfall kommen, unsere Metaphysik sei ja nur der alte Spinozismus. Denn auch dieser hat ja die Substanz als Princip und in der Substanz die beiden Attribute des Denkens und ausgedehnten Seins. Ich würde mich glücklich schätzen, könnte ich von meinem

Standpunkte aus zu einem so berühmten Systeme zurückkehren, das noch heute so begeisterte Anhänger zählt. Allein der Schein trügt; denn der Spinozismus zeigt ein anderes Gesicht, wenn man ihn näher betrachtet. Erstens erkennen wir das Attribut der Ausdehnung gar nicht als ein besonderes Sein an und werden den Raum vielmehr als einen *modus cogitandi*, als einen Vorstellungsinhalt in das ideelle Sein versetzen müssen, wo er in Wahrheit zu Hause ist. Zweitens fehlt bei Spinoza gänzlich der Begriff der Existenz; was darunter zu verstehen sei, hat er stillschweigend vorausgesetzt, ohne zu bemerken, dass dadurch seine Principien ihrer Existenz nach nothwendig nebelhaft und problematisch werden müssen. Drittens ist auch seine Substanz ein blosses *caput mortuum*, aus der Tradition herübergenommen, ohne dass er selbst neues Leben durch eine neue Ableitung diesem sterilen *terminus* eingeflösst hätte. Denn wie er auf diesen Begriff gekommen, sagt er nirgends. Mithin ist es auch kein wirklicher Begriff, weil man ohne festgegebene Beziehungspunkte nichts denken, nichts begreifen kann. Weil die Substanz aber bei Spinoza kein Begriff ist, so bleibt sie nur eine unklare Erinnerung aus der alten Philosophie, und kein Spinozist kann sagen, ob darunter ganz bestimmt die alte Materie (ὕλη) mit Leben versehen (hylozoistisch) gedacht werden solle, oder ob der *terminus* Substanz bloss als grosser Mantel der Abstraction alles besondere Sein zusammenfasse. Denn das Leben als Existenz ist nicht hineinzubringen, da die Anhänger des Spinoza auf ihre brieflichen Fragen über die Ableitung der individuellen Existenzen aus diesem substanziellen Abstractum keine Antwort von dem Meister erhielten. Da Spinoza ohne jede Methode den alten Namen Substanz aufstellte, so konnte er ebensowenig sagen, wie aus dem allgemeinen Raum die einzelnen Figuren entstehen möchten, als wie aus der Substanz die einzelnen Dinge hervorgehen. Endlich viertens ist auch das Denken bei Spinoza nicht etwa dasselbe, was bei uns ideelles Sein heisst; denn das Denken ist bei uns eine Thätigkeit, und gehört als solche zu dem Dass, zur Existenz. Ihrem Inhalt oder Was nach ist uns diese Thätigkeit ideelles Sein. Bei Spinoza aber wird beides, das Ideelle und die Existenz, in unklarer Weise verschmolzen, so dass er grade die Basis der neuen Metaphysik ganz unberührt lässt. Mithin ist bei Spinoza trotz des Scheins auch nicht ein einziger Punkt der Gemeinschaft zu finden; denn wir dürfen auch nicht

zugeben, dass das ideelle Sein und die Existenz als Attribute der Substanz in Spinoza's Sinne aufgefasst würden. Bei Spinoza ist die Welt zu vergleichen einem Buche, dessen völlig identischer Inhalt sowohl mit lateinischen Lettern als mit deutschen gedruckt ist. und zwar so, dass die Wörter in zwei Colonnen parallel neben einander geordnet sind. Der Titel des Ganzen steht dann über jeder Colonne als Attribut: aber auch noch einmal als Substanz über beiden Colonnen und dieser letztere Titel ist weder lateinisch noch deutsch gesetzt, doch so kunstreich gemacht, dass er von links betrachtet lateinisch aussieht, von rechts betrachtet deutsch. Nun ist klar, dass wir diesen gemeinschaftlichen Zauber-Titel ganz weglassen können. da er zum Verständniss der Colonnen nichts beiträgt, sofern ja für jede Colonne nur der Schein, den er nach links oder nach rechts erzeugt, in Gebrauch kommt, was schon in dem Attribut enthalten ist. Denn da die Einheit beider Colonnen durch den gemeinschaftlichen Titel bei Spinoza bloss behauptet, aber nicht erklärt oder gar bewiesen wird, so spielt die Substanz eine ganz überflüssige Rolle. Mithin müssen wir jede Aehnlichkeit zwischen der Substanz bei uns und bei Spinoza ablehnen; denn für uns ist die Substanz nicht eine Ueberschrift über den Text der Acte, sondern unterscheidet sich selbst von ihren Acten und deren ideellem Inhalt und hat ein Bewusstsein von sich verschieden von dem Bewusstsein der Acte, und die Acte haben und behalten ein Sein, verschieden von dem substanzialen Sein. obgleich sie in und von der Substanz gesetzt sind. Denn bei uns ist die Substanz nicht eine leere Abstraction, sondern ein lebendiges individuelles Wesen, und wenn wir Gott als Substanz finden werden. so wird sich auch diese Substanz ebenso lebendig zeigen, wie unser eigenes Wesen, und wird sich scheiden von den individuellen Wesen. für die sie nicht, wie bei Spinoza, der blosse allgemeine Teig ist. aus dem Alles geknetet wird, noch eine blosse Ueberschrift und Abstraction.

§ 2. Der allgemeine Begriff vom Sein und Nichts.

Obgleich wir nun die Einheit des Seins bestimmt haben, wollen wir doch auch der Frage zu genügen suchen, wie es komme, dass die Substanz und ihre Thätigkeit und deren Inhalt

nicht bloss sprachlich, sondern, wie es scheint, auch begrifflich unter den allgemeinen Begriff „Sein“ fallen können. Es muss uns nämlich bei dieser Frage der Ursprung des Begriffs Sein noch einmal im Gegensatz gegen die Lehren der Früheren festgestellt werden.

Nun lehrt die Logik seit Aristoteles, dass das Ganze mit seinen Theilen, die Gattung mit ihren Arten, der Begriff mit seinen Merkmalen, die Summe mit ihren Posten u. s. w. nicht unter einen gemeinschaftlichen Begriff fallen können. Bei dem braunen Pferde gehört der Begriff Pferd unter Einhufer, der Begriff braun unter Farbe; bei der Gerechtigkeit, welche Gleichheit als ein Moment einschliesst, fällt der Begriff der Gerechtigkeit unter Tugend, der Begriff der Gleichheit unter die Relation; die Arten einer Gattung fallen immer zunächst unter die Gattung und dann erst durch ihren Gattungsbegriff unter einen höheren Begriff, so dass ihnen also nicht unmittelbar neben dem Gattungsbegriffe ein höheres Allgemeines zukommen kann. Kurz, man möge sich die Beziehung des Was und Dass zur Substanz denken, wie man wolle; es bleibt immer nach der formalen, auf die Quantität der Begriffe begründeten Logik unmöglich, zu erklären, wie man das „Sein“ vom Was und Dasein und Wesen in gleicher Weise aussagen könne.

Wir gehen aber von der Erkenntniss aus, dass der Begriff des Seins keine Abstraction von vielem gegebenen Inhalt sein soll. Desshalb erhalten wir auch nicht drei grosse Abstracta, Was, Dass, Wesen, nebeneinander, die sich einander ausschliessen und nicht mehr unter einen gemeinschaftlichen Begriff fallen können, wie bei Aristoteles die Substanz und die Kategorien nebeneinander stehen und alle zusammen Seiendes heissen, ohne dass Aristoteles im Stande wäre, uns zu sagen, wiefern sie doch alle an diesem Namen ein Anrecht haben könnten. Denn das Accidens ist bei ihm auch ein Seiendes und wenn es auch in der Substanz ist, so ist es doch nicht die Substanz selbst; mithin kommt ihm ein Sein neben jenem Sein zu und es fehlt der Grund dafür, wesshalb für substanziales und accidentelles Sein derselbe Begriff „sein“ gelte. Diese ganze Schwierigkeit, wie gesagt, fällt für uns weg, weil wir den Process des Abstrahirens nicht zur Grundlage der Begriffsbildung machen. Wir sahen vielmehr, dass der Begriff Sein und Nichts der intellectualen Intuition

zufällt und dass wir die drei Begriffe Was, Dass und Ich fanden, indem wir für zwei jedesmal gegebene Beziehungspunkte die Beziehungseinheit dachten. Mithin muss es uns jetzt leicht werden, indem wir die drei verschiedenen Denkprocesse vergleichen, das Identische herauszufinden und dadurch zu erkennen, wiefern der gleiche Name und Begriff des Seins allen jenen drei sich ausschliessenden Ideen zukommen kann. Es ist nämlich das Gemeinsame der drei Denkprocesse das Denken selbst. In dem Denken aber findet ein grosser Gegensatz statt, indem, wie wir oben sahen, dem Bejahen das Verneinen entgegentritt. Wenn wir nun das Denken mit seinen Beziehungspunkten und Beziehungseinheiten selbst zum Gegenstande des Denkens machen und demgemäss als Beziehungseinheiten für die entgegengesetzten Functionen des Denkens das Bejahen und Verneinen selbst nehmen: so bilden wir im Hinblick auf die Beziehungspunkte Was, Dass, Wesen einerseits und das Bejahen andererseits die neue Beziehungseinheit Sein und, sobald wir auf das Verneinen andererseits blicken, die Beziehungseinheit Nichts. So ist es leicht erklärlich, wesshalb alles und jedes, was gedacht wird, sofern es bejaht wird, den Namen Sein, sofern es verneint wird, den Namen Nichtsein erhält. Und es kann uns gar nicht verwundern, dass wir sowohl das Dasein, als seinen ideellen Inhalt und die zugehörige Substanz zusammengenommen und einzeln als Sein bezeichnen und denken, ebenso wie umgekehrt sich drei Werthe für das Nichts finden müssen, die doch alle zugleich zusammen und einzeln als Nichtseiendes bezeichnet und gedacht werden.

Wenn desshalb Hegel das Sein und Nichts identificirt, weil man bei Beiden nichts Bestimmtes denke, so vergisst er gänzlich den Ursprung dieser Begriffe; denn, wenn es bloss auf den sogenannten Inhalt, dass nichts Bestimmtes gedacht werde, ankäme, so würde ja sofort auch die Erinnerung an die verschiedenen Namen Sein und Nichts verschwinden müssen, da diese schon eine Bestimmtheit enthalten. Wenn wir aber auch bei dem reinen Sein von aller bestimmten Setzung absehen, so denken wir doch grade an die Setzung überhaupt, und bei dem Begriffe des Nichts zwar nicht an ein bestimmtes Etwas, das wir verneinen, aber jedenfalls doch an die Gegensetzung überhaupt. Indem ich also von Sein und Nichts spreche, betheure ich, dass beides entgegengesetzt sein soll. Lasse ich

dieses in einander verschwimmen, so denke ich überhaupt nicht mehr. So lange Hegel also noch vom Sein und Nichts spricht, denkt er auch noch; sobald er aber beides identificirt, hört er auf zu denken und bringt, wie er auch selber sagt (vergl. oben S. 146), nur ein Wort und eine Meinung vor, wobei der Redende nichts denkt. Denn Sein und Nichts unterscheiden sich ja gar nicht durch den Umfang ihres Inhalts, da ich immer beliebig ein *n* setzen und verneinen kann, das *n* möge bestimmt oder unbestimmt, wenig oder viel sein. Der Inhalt beider Begriffe besteht aber grade in ihrer Gegensetzung, und so verlangt Hegel doch wohl, dass wir z. B. seine Identificirungslehre setzen und nicht leugnen sollen und dass wir diese Lehre immer festhalten müssen, und nicht ebensowohl preisgeben dürfen. Wenn er also durch die Thatsache, dass er überhaupt etwas lehrt, die Entgegensetzung von Bejahen und Verneinung immer voraussetzt und fordert, so widerlegt er selbst seine Lehre, als wenn Sein und Nichts in einander verschwinden könnten.

§ 3. Division des Seins und Nichts.

Division des reinen Seins.

Hierdurch wird nun zugleich klar, wie verkehrt es ist, aus dem allgemeinen Begriffe des Seins irgend welche Arten oder Entwickelungsstufen des Seins, also etwa die Begriffe von Substanz, Dasein und Inhalt ableiten zu wollen. Denn der Begriff des Seins ist nicht durch Abstraction nach den Regeln der sogenannten formalen Logik gebildet, so dass die drei Bedeutungen des Seins in ihm, wie Arten in ihrer Gattung steckten, und wir müssen uns desshalb wundern, wie Hegel und Lotze, der ihm zustimmt, das Sein für das höchste Abstractum erklären konnten. Man braucht nur genauer zuzusehen, so zeigt sich, dass Niemand sich was dabei denken kann, dass die Gattung von Substanz und Accidenz oder von Wesen und Dasein u. s. w. in dem allgemeinen Begriffe Sein nach der Weise der formalen Logik vorliegen soll, da eine solche allgemeine Gattung des Seins, der doch auch irgend ein Sein zukommen wird, sofort selbst wieder entweder eine Substanz oder ein Actus oder etwas Ideelles sein müsste, also wieder nur unter eine von den Arten fiele, die sie zur Gattung zusammenfassen

wollte. Jeder Gedanke hat zwar einen sogenannten Gegenstand, auf den er sich bezieht; allein dieser Gegenstand braucht nicht nothwendig eine Substanz zu sein, sondern kann auch ebenso einen Act oder ein Ideelles bilden. Der Gegenstand für die intellectuelle Intuition des Seins ist in den Beziehungspunkten gegeben, auf welche wir dabei hinblicken. Mithin kann als Gegenstand oder Object nach der obigen Deduction, d. h. als Beziehungspunkt nur die erkennende Thätigkeit des Bejahens selbst gelten, sofern wir dabei auf die drei Beziehungspunkte für das Bejahen. nämlich auf die Substanz, das Dass und das Was hinsehen und wieder von diesen Unterschieden absehen. da das Bejahen bei dem einen wie bei dem andern stattfindet. Hinblicken müssen wir aber vergleichend noch auf einen zweiten Beziehungspunkt, nämlich auf die Thätigkeit des Verneinens, um im Gegensatz zu diesem das Sein für den Gegenstand des Bejahens als Beziehungseinheit zu finden. Der Inhalt oder Gegenstand des Denkens selbst ist aber gleichgültig gegen Bejahung und Verneinung. Wenn ich z. B. sage: „Sokrates war kein Sophist", so ist sowohl Sokrates als Sophist positiver Inhalt, oder weder positiv noch negativ. Wenn wir aber beides auf einander beziehen, so merken wir, dass der Act, mit welchem wir Sokrates denken, mit dem andern Act, wodurch wir Sophist denken, nicht zusammenfällt. Dies Aussereinanderbleiben der Vorstellungen oder Begriffe und ihrer zugehörigen Acte wird nun auch bemerkt und bildet den Beziehungspunkt für den Begriff der Verneinung und des Nichts. Darum kann ich die negativen Urtheile sofort simpliciter convertiren, wie z. B. „kein Sophist ist ein Sokrates", wodurch sich zeigt, dass der Inhalt selbst gleichgültig gegen die Verneinung ist, da diese in die Copula fällt oder in die Beziehung. Es kann sich also bei der Bestimmung des Begriffs vom reinen Sein nicht um eine Verallgemeinerung des sogenannten Inhalts handeln; denn der Inhalt möge eine Substanz, ein Act, eine sinnliche Erscheinung oder ein allgemeiner oder auch der allgemeinste Begriff sein, das Sein selbst wird dadurch nicht bezeichnet, weil dieses nur in der Beziehung zur Verneinung gefunden werden kann, die auf der Gegensetzung beruht und coordinirt der Setzung jeden beliebigen Inhalt ergreift. Hieraus folgt, dass es ein komisches Bemühen sein muss, wenn man, verleitet durch die Sprache, welche „das Sein" oder „das Seiende schlechthin" substantivirt.

für den Gedanken des reinen Nichts oder des reinen Seins eine allgemeine Substanz ausforschen wollte; es wäre das etwa so, wie wenn einer, der das Aermelloch sprachlich als Substantiv erkennt, für dasselbe die zugehörige Substanz ausmachen wollte und darüber grübelte, ob dies Wolle oder Seide oder dergleichen sei. Die sprachliche Substantivirung darf uns nicht irre führen, da sie nicht nothwendig auf sogenannte Dinge der Sinnenwelt oder Substanzen hindeutet, sondern ihr Motiv überhaupt nur in der Abgrenzung und Isolirung einer Vorstellung oder eines Gedankens zu haben scheint, wesshalb aus *quales* oder *qualem qualitas*, aus *agis* oder *agimus* u. s. w. *actio* gebildet wird und wesshalb auch beliebige Formwörter und ganze Sätze den substantivirenden Artikel erhalten können. Mithin bleiben wir auch mit der Sprache im Einklang, wenn wir den gewonnenen einheitlichen Begriff substantivisch als das Sein bezeichnen, ohne dabei ausschliesslich an eine Substanz zu denken. Das „Bejahte schlechthin“ wird im Hinblick auf die entgegengesetzte Verneinung der Beziehungspunkte als seiend bezeichnet, wobei es einerlei ist, ob ich bei einer mythologischen Erzählung „Siva“ oder „Sakuntala“ als das Bejahte oder als seiend setze, oder ob ich bei einer Historie „siegen“ oder „geschlagen worden sein“ als das, was ist oder war, angebe, oder endlich von Ich oder Du oder Gott spreche und diese Beziehungspunkte als seiend annehme. Denn in dem gefundenen einheitlichen Gesichtspunkte des „Seins schlechthin“ verschwinden ja die Unterschiede, die aber sofort wieder auftreten, wenn einer dies vergessend nun etwa Siva für eine anzuerkennende historische Persönlichkeit ansprechen wollte, weil ja gesagt wäre, Siva s e i es, der das und das gethan hätte. Diesem muss dann deutlich gemacht werden, dass es sich nur um ideelles Sein in diesem Falle gehandelt habe und dass das einheitliche Sein nicht die Gattung des Gesetzten, sondern des Setzens bedeutet. Daher kommt es denn auch, dass das sogenannte reine Sein Hegel's, wobei man sich angeblich den allgemeinsten Gegenstand vorstellt, ohne doch so etwas wirklich vorstellen zu können, gleich Nichts werden muss, was einerseits dialektisch nothwendig ist und desshalb auch von Lotze eingeräumt wurde, andererseits aber zur Aufhebung aller Vernunft und Wissenschaft führt.

Müssten wir aber, wie Hegel, von diesem allgemeinsten Begriffe des Seins ausgehen, so würden wir, um von der Stelle zu

kommen, d. h. um das Sein zu dividiren, eine ganz andere Methode einschlagen. Wir würden sofort erklären, dass dies Sein **gedacht** werde, dass mithin zu unterscheiden wäre erstens ein Gedachtes als ideelles Sein, zweitens die Thätigkeit des Denkens als Dasein, drittens ein Denkendes als Substanz. Mithin würden wir soweit davon abgehen, das Sein mit dem Nichts zu identificiren, dass wir vielmehr das Nichts, da es die blosse Vorstellung der Verneinung ist, auch nur zur Bekräftigung des Seins gebrauchten, weil das Nichts ja von dem Sein nicht gelten soll und also als Ausdruck der verneinenden Beziehung im Denken unseren Begriff vom Sein gegen alles Anderssein der Vorstellung in allen drei Sphären des Seins schützt und in diesem Gegensatz als treuer Wächter ohne alle Widerrede immer verharren soll. Denn wenn man, wie Hegel, bei dem Begriffe vom reinen Sein ganz vergisst, dass man denkt, so kommt man nicht von der Stelle und denkt bloss, wie er sagt, Nichts; wenn man aber dabei auch nur noch an's Denken denkt, so findet man gleich das gedachte Sein, das Dasein und das Ich und scheidet in verneinendem Denken davon ewig aus das Nichts. Denn das Nichts ergiebt sich genau aus derselben logischen Thätigkeit, wie das Sein, und begleitet dieses, sowohl in seiner relativen als absoluten Form. Denn relatives Nichtsein im ideellen Gebiete ist anderes Was; für das absolute Nichts des Ideellen bleibt aber Existenz und Substanz der Beziehungspunkt. Relatives Nichtsein in der Existenz ist andere Thätigkeit; bei absoluter Negation der Existenz beziehen wir uns auf das bloss Ideelle. Relatives Nichtsein in der Sphäre der Substanz deutet auf andere Substanzen hin; absolutes Nichts von Substanz fordert als Beziehungspunkt das Ideelle oder die blosse Thätigkeit. So ist in völlig einstimmiger Weise Benennung und Begriff des Seins und Nichts durchzuführen und es lösen sich die Verlegenheiten, die sowohl für Plato als für Hegel die Natur der Dinge in Widerspruch verwickelten und bei Hegel und zuweilen auch bei Plato eine methodelose und sophistische, lexikographische Dialektik erzeugten.

Umfang des Nichts.

Wir haben eben schon die Division des Nichts kennen gelernt; es handelt sich aber noch um die Frage, wie die alte Aristotelische Regel, dass das Nichts keinen Umfang habe und desshalb nicht bei dichotomischen Eintheilungen gebraucht werden könne, umzustossen sei. Bei

Aristoteles findet man nämlich keine kritische Analyse des Begriffs Nichts. und so stellt er sich darunter die Verneinung der Substanz vor. Mit dieser Verneinung sollen aber auch alle Accidenzen der Substanz fallen, also auch das Denken und der Inhalt des Denkens. Nun scheint es klar zu sein, dass ein derartiges Nichts keine Arten haben könne. Wenn man aber sieht, dass zum Nichts immer der Denkende gehört, der das Nichts denkt, so muss auch die Bejahung durch die Setzung des Nichts gefordert werden, erstens sofern diese Setzung selbst eine Bejahung ist und zweitens, sofern eine Verneinung nur in Beziehung auf eine Bejahung denkbar wird. So viel Nichts also gesetzt wird, ebensoviel Sein ist vorauszusetzen. Das Nichts ist Grenzwächter des Seins. Mithin bleibt es eine Absurdität, das Nichts für sich allein an den Anfang der Welt zu stellen, oder die Welt in Nichts auflösen zu wollen, oder ein Nichts mit Abstraction von allem Sein angeblich sich vorstellen zu können. Denn sobald man sich dergleichen vorstellen wollte, hätte man immer zugleich die Vorstellung mit, also den Vorstellenden und seine Existenz und so überhaupt alles Sein.

Es ist aber allerdings richtig, dass man für das blosse Nichtsein keinen Umfang auffinden kann. Allein auch von einem beliebig gegebenen Sein aus kann man keinen Schritt weiter kommen und keine Division gewinnen. Denn wenn man bei dem gegebenen Begriffe stehen bleibt und nichts weiter denken will, so kann man ja, ohne weiter zu denken, auch nicht zu weiteren Gedanken kommen. Denken heisst eben Beziehungspunkte vereinigen, und wie man bei der Division eines Seienden nur durch Hinzunahme von neuen Beziehungspunkten die Arten gliedern kann, so will auch das Nichtsein sofort fruchtbar werden, wenn man die rechten Beziehungen hinzunimmt. Denn der Umfang des Nichts ist genau derselbe, wie der des Seins, da es sein Leben hat in der Beziehung zu diesem. Jemand ist so vielmal Vater, als er Kinder hat, und niemals Vater ohne Kind. Ebenso springt das Nichtsein jedesmal hervor, wo ein Sein gesetzt wird, indem es das übrig gelassene Sein für sich in Beschlag nimmt, und wir können desshalb immer getrost dem Nichts auf den Busch klopfen und werden unfehlbar das zugehörige Sein darunter antreffen. Setzen wir desshalb den Wirbelthieren die Wirbellosen entgegen, so steht nichts im Wege, dies Nichtseiende einzutheilen. Es wird aber ebensowenig wie das Sein der

Wirbelthiere sich entschliessen, ohne Weiteres in Classen und Ordnungen überzugehen. Sobald wir jedoch die zugehörigen Beziehungspunkte heranbringen, gliedert sich das eine wie das andere; denn die Wirbellosen sind ja Thiere so gut wie die, welche eine Wirbelsäule haben, und die Negation bewacht bloss die Grenze dieser Beschaffenheit gegen die der übrigen Thiere, welche durch die Negation als die übrig gelassenen bezeichnet werden. Sein hier und Sein dort. Die Negation giebt bloss die Beziehung.



Zweites Buch.

Die scheinbare Welt.

Phänomenologie.

Einleitung.

Scheiu und Wirklichkeit.

Wenn wir zwei oder mehrere parallele Linien auf dem Boden verfolgen, so zeigt sich, dass sie im Horizonte sämmtlich in demselben Punkte zusammenlaufen und in diesem Punkte verschwinden. Die in diesen Parallelen aufgestellten Stäbe oder Bäume seien sämmtlich gleich hoch; sie scheinen aber nach dem Horizonte zu immer kleiner zu werden und ihre Höhe wird Null in ihrem Verschwindungspunkte. Nun halten wir den immer gleichen Abstand der Parallelen und die immer gleiche Höhe der Stäbe für das Wirkliche und nennen das perspectivische Bild, welches wir davon gewinnen, einen Schein. Dass wir aber Schein und Wirklichkeit zu unterscheiden haben, können uns die Sinne nicht zeigen; denn wenn wir auch hingehen, um uns zu überzeugen, dass die kleiner scheinenden Stäbe doch gleich hoch sind und dass die scheinbar convergirenden Linien gleich weit abstehen, so geben uns die Sinne dennoch an jedem Punkte nur wieder ein perspectivisches Bild, wenn auch ein anderes. Die Welt, wie sie für das Auge erscheint, ist immer und überall perspectivisch geordnet und weder Mikroskop noch Teleskop kann uns die Ordnung der Verhältnisse zeigen, welche wir für die wirkliche halten. Die Wirklichkeit wird also nur durch das Denken festgestellt, wie ja schon dieser Begriff der Wirklichkeit im Gegensatz zum Schein nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Denken angehört.

Es kommt nun darauf an, den **Grund** des perspectivischen Scheines zu erkennen. Denken wir uns die wirkliche Welt in den Verhältnissen vorhanden, wie sie von der Geometrie betrachtet werden, so ist klar, dass wir von einem beliebig gegebenen Punkte aus ein Strahlenbüschel nach allen Punkten der geometrisch gezeichneten Welt ziehen können. Wir brauchen dann bloss eine beliebige Fläche beliebig dieses Strahlenbüschel

durchschneiden zu lassen. um auf dieser Fläche das gewünschte perspectivische Bild zu erhalten. Der Grund des perspectivischen Scheines liegt also darin, dass die Vielheit des Objects auf den einen einzigen Punkt des Subjects, welches beobachtet, bezogen wird: diese Beziehung drücken wir durch das Strahlenbüschel aus. Die durchschneidende Fläche ist nur nöthig, um die verschiedenen Punkte des Objects noch neben und ausser einander zu haben. weil sie sonst alle in dem Gesichtspunkte verschwinden würden.

Wenn wir nun nicht durch das Denken die Wirklichkeit dem Schein entgegensetzen könnten. so würden wir mit Heraklit und Protagoras behaupten müssen, dass die scheinbare Welt die wirkliche Welt wäre und dass also die Eine wirkliche Welt nicht bloss bald so, bald so wäre, wie sie von jedem Standpunkte anders und für Jeden verschieden erscheint, sondern dass sie, zu gleicher Zeit immerfort anders, sich durchweg widerspräche, dass der Mensch daher mit seiner Sinnlichkeit das Mass der Dinge wäre, weil die Dinge wirklich immer so wären, wie sie einem Jeden grade erscheinen. Da aber schon diese Gesichtspunkte „sein“ und „erscheinen“, „Verschiedenheit“ und „Widerspruch“ und dergleichen nicht selbst mit erscheinen, sondern dem Denken angehören, so widerlegt sich eine solche Behauptung selbst, indem sie das Denken mit seinen Massstäben namhaft macht; denn das Denken ist nicht so gefällig, sich mit den Erscheinungen zugleich zu drehen und zu widersprechen. Desshalb hat der gesunde Menschenverstand aller Zeiten immer Schein und Wirklichkeit auseinandergehalten und die Wirklichkeit durch's Denken aus dem Schein ausgelöst und demselben entgegengestellt.

Die philosophische Aufgabe.

Dem gesunden Menschenverstand gelingt es nun häufig, für den Hausgebrauch Schein und Wirklichkeit oder Wahrheit zu sondern; für ferner liegende und allgemeinere Dinge reicht er aber nicht hin. So ist es denn die Arbeit der einzelnen Wissenschaften geworden, auf ihrem abgegrenzten Felde jedesmal dieselbe Aufgabe zu lösen. Der Astronom z. B. scheidet die scheinbare Bewegung der Sonne von der wirklichen und von der Axendrehung der Erde. der Physiker zerlegt den scheinbar einfachen Ton in Grundton und Obertöne u. s. w. Keine von diesen Wissenschaften aber untersucht die allgemeine Frage, was Schein und Wirklichkeit sei und aus welchem allgemeinen

Grunde sich überhaupt das Scheinbare dem Wirklichen entgegenstellen müsse und welche Formen der Schein annehme. Diese Frage ist der allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie, vorbehalten.

Wenn wir nun auf der Sonne ständen, so wäre die Kopernikanische Weltauffassung für uns durch den Schein gegeben; da wir auf der Erde stehen, so ist der Schein für die Ptolomäische Lehre; ständen wir auf der Venus oder dem Jupiter, so würden wir jedesmal eine verschiedene perspectivische Auffassung der Welt gewinnen. Die Maus jammert, wenn sie von der Katze ergriffen wird; die Katze aber ist darüber sehr befriedigt. Wenn die Fortschrittspartei ein Gesetz lobt, so sind die Conservativen niedergeschlagen, und umgekehrt. Kurz die Auffassung der Dinge wird hier immer auf einen bestimmten Standpunkt bezogen und ist also perspectivisch.

Nun wissen wir, dass unsere Meinungen, Auffassungen oder Begriffe nicht die wirklichen Dinge selbst sind, sondern dass die Wirklichkeit sich zunächst nur in den Elementen der Sinnlichkeit, d. h. in den sogenannten Empfindungen, andeutet, indem den wirklichen Dingen oder Ereignissen entsprechend etwas in uns ausgelöst wird. Alle Meinungen oder Auffassungen von wirklichen Dingen sind also nur Hypothesen zur Erklärung unserer eigenen Zustände. Mithin kann der Begriff des Perspectivischen nicht mehr darin gesetzt werden, dass wir die Beziehung der *wirklichen Dinge* als des Objects zu dem Gesichtspunkte des Subjects auffassen, weil die wirklichen Dinge nicht eher für uns da sind, bis wir sie zum Zwecke einer Erklärung unserer Empfindungen schon hypothetisch gesetzt haben. Es bleibt uns vielmehr nur übrig, die *Vielheit der Empfindungen selbst* als das Object zu nehmen und ihre Zusammenfassung durch das Subject für das perspectivische Bild zu erklären. Diese feinere Definition des Perspectivischen wird keine Einwendung erfahren, da uns ja grade eine solche Zusammenfassung unserer Empfindungen die Auffassung und Anschauung der sogenannten wirklichen Welt liefert, welche doch von allen wissenschaftlichen Forschern nur für ein perspectivisches Weltbild gehalten wird.

Wenn wir nun aber aus dieser Definition strenge Folgerungen ziehen, so stossen wir allerdings gegen viele herrschende Ueberzeugungen an, obgleich diese Folgerungen ebenso klar und ebenso nothwendig sind, wie die Definition selbst. Es ist aber nicht Jedermanns Sache, die Folgerungen zu ziehen, die eine Annahme

mit sich führt. Wir müssen nämlich folgern, dass diejenigen Arten oder Formen der Anschauung, in denen wir die Empfindungen zu den sogenannten Anschauungen zusammenfassen, eben den perspectivischen Charakter des perspectivischen Bildes ausmachen, also perspectivische Anschauungsformen sind und folglich mit der Wirklichkeit nichts zu thun haben. Wenn wir z. B. die Empfindungen zu einem Ganzen zusammenfassen und dies ein Ding oder eine sinnenfällige Substanz nennen, oder wenn wir die Vielheit der Empfindungen auf einen Raum vertheilen oder ihre Veränderungen in die Zeit versetzen und ihre Bewegungen verfolgen, so sind Ding, Raum, Zeit, Bewegung grade die Anschauungsformen, in welchen die Zusammenfassung der Empfindungen und also die Anschauung besteht. Giebt daher die Anschauung nur ein perspectivisches Bild der Welt, worüber Alle einig sind, so können die Formen der Anschauung, d. h. diejenigen Beziehungsformen der Empfindungen, die grade aus der Vielheit der Empfindungen Anschauungen machen, nur eine perspectivische Bedeutung haben.

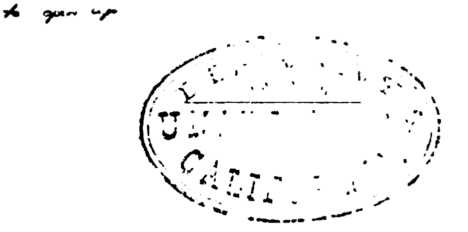
Es ist daher jetzt unsere Aufgabe, diejenigen Beziehungsformen, welche uns die scheinbare Welt oder das perspectivische Weltbild liefern, der Reihe nach zu untersuchen.

Empirische und apriorische Formen.

Ehe wir uns an die Lösung dieser Aufgabe machen, müssen wir noch einen Unterschied hervorkehren. Es sei uns im Bewusstsein eine Vielheit von Empfindungen gegeben, wie dies ja z. B. immer der Fall ist, wenn wir die Augen aufschlagen. Eine gewisse Gruppe derselben fassen wir zusammen und nennen sie etwa „diesen Hund", „diesen Knaben" oder „diese Birke hier" u. s. w. So oft uns auch irgendwie ein Bewusstsein gegeben ist, immer werden wir solche Einzelbilder aus Empfindungsgruppen zusammenfassen. Wir nennen nun das jedesmal zusammengefasste Bild empirisch gegeben; dagegen erkennen wir die Nöthigung, das Viele in solcher Weise zu einer Einheit zusammenzufassen, als eine allgemeine Eigenschaft unserer Natur. Das abstracte Bewusstsein von dieser unserer Zusammenfassung nennen wir den Dingbegriff oder die sinnliche Substanz und erklären diesen Begriff desshalb für apriorisch, weil er von Haus aus uns zukommt, sofern wir immer und überall und nothwendig in einer solchen Weise die Empfindungen zusammenfassen müssen und gar nicht anders können.

Ebenso werden wir diesen Tisch rund, jenen viereckig nennen und hier einen Berg, dort eine Tiefe finden und so alle Dinge irgendwie räumlich bestimmen. Diese einzelnen Auffassungen nennen wir empirisch; die allgemeine Nothwendigkeit der räumlichen Anordnung liegt aber in der Natur unseres zusammenfassenden Bewusstseins und wir halten darum den Begriff des Raumes für apriorisch. Da es sich mit den andern Auffassungsformen ebenso verhält, so ist zu bemerken, dass der Geschichte der Natur und des Menschen die empirischen Bestimmungen zufallen, dass die Philosophie aber nur mit den apriorischen Formen selbst zu thun hat. Sofern wir nun unsere Anschauungen von einzelnem Gegebenen in diesen Formen haben, nennen wir sie Anschauungsformen; sofern wir aber diese Formen selbst erklären und ableiten, gewinnen wir davon Begriffe. Während daher Kant nur den Raum und die Zeit als Anschauungsformen erkannt hatte und auch noch nicht zur Erklärung und Ableitung derselben übergegangen war, sondern dieselben sogar für unerklärbar und unbegreiflich ausgegeben hatte, werden wir eine Reihe solcher apriorischen Formen finden und davon den Begriff zu gewinnen suchen.

Da wir aber in diesen Anschauungen nur perspectivische Bilder der Welt erhalten, so müssen wir auch die ganze Anschauungsform selbst für perspectivisch erklären, und der Begriff hat diese perspectivische Natur der apriorischen Anschauungsformen aufzuschliessen.



Erstes Capitel.

Die Zeit.

§ 1. Definition der Zeit.

Ursprung der Idee der Zeit.

Der erste Weg.

1. Wir unterschieden bei der Analyse des Begriffs vom Sein das ideelle. das reale oder wirkliche und das substanziale Sein. Da diese Distinction für die Erklärung der Zeit unentbehrlich, so dürfen wir uns noch einmal daran erinnern. Es sei ein beliebiger ideeller Inhalt im Bewusstsein gegeben, z. B. ein geometrischer Lehrsatz oder eine Erinnerung an den sterbenden Fechter auf dem Capitol. Dieser Inhalt kann nach allen seinen Theilen und Beziehungen betrachtet werden und ist völlig zeitlos, auch wenn es ein historischer Inhalt ist, wie z. B. die Reformationsgeschichte, die wir uns vorstellen; denn obwohl jeder Inhalt eine bestimmte Ordnung seiner Theile hat, so ist die Ordnung in der Auffassung doch bloss ideell und man kann rückwärts und vorwärts die Theile des Ganzen durchgehen, wie bei der Zahlenreihe. Es handelt sich eben bloss um das ideelle Sein.

Allein dieser Inhalt ist darum noch nicht für uns ideell, sondern wie bei dem Thiere das Bewusstsein ganz aufzugehen scheint in seinen Inhalt, so kann uns auch eine Anschauung oder ein Gedanke dermassen erfüllen, dass wir uns selbst dabei völlig vergessen. Sobald aber durch die im ersten Buche angegebenen Ursachen das substanziale Sein, das Ich, sich von seinem Inhalt scheidet, so entsteht das Bewusstsein von der Idealität des Inhalts und von der Realität oder Wirklichkeit meines Denkens oder Vorstellens oder Wahrnehmens. Der Gegenstand ist daher für mich nicht eher ideell, als ich mich als Ich setze und meine Thätigkeit als ein wirkliches Sein ihrem ideellen

Inhalt gegenüber stelle. Aber auch in dieser Entgegensetzung und den dadurch entspringenden Gedanken ist keine Spur des Begriffs von Zeit.

2. Weil nun die Idee der Zeit nicht sofort den Kindern zum Bewusstsein kommt, so besitzen sie schon vorher eine grosse Menge von Vorstellungen. auf die wir hier Rücksicht nehmen müssen. Es sei also ein Gegenstand für das Auge oder Ohr gegeben; es komme eine zugehörige Erinnerung zum Bewusstsein, und wir sagen, dies ist die Mutter, dies ist die Stimme des Vaters. Hier wird, wie wenn wir einen Winkel für einen rechten oder stumpfen erklären, nur ideelles Sein verglichen und, mögen wir die Identität behaupten oder etwa die Statue der Mediceischen Venus für ganz verschieden von der in unserer Erinnerung auftauchenden aus dem Louvre erklären, so bleibt doch jedenfalls die Vorstellung der Zeit dabei ganz aus dem Gesichtskreise.

3. Hier hatten wir also bloss ideelles Sein untereinander verglichen. Wenn wir jetzt aber mit dem ideellen Inhalt das Bewusstsein unserer Thätigkeit verknüpfen und damit ein identischer oder verschiedener ideeller Inhalt, der ebenfalls von dem Bewusstsein unserer Thätigkeit begleitet ist, in Beziehung tritt, so wird, möge der Inhalt, wie gesagt, einerlei oder verschieden sein, nothwendig ein Widerspruch entstehen. Denn ist der zweite Inhalt verschieden, z. B. wenn im Bewusstsein steht: „ich sehe den Knaben weinen und ich sehe den Knaben lachen", so springt der Widerspruch in die Augen und die beiden Vorstellungen können sich einander nicht dulden. Ist der Inhalt aber identisch, z. B. wenn ich mir bewusst bin: „ich gehe unter den Linden und ich gehe unter den Linden", so entsteht der Widerspruch dadurch, dass ich nur Eins vorzustellen habe und doch durchaus zwei Bilder im Bewusstsein besitze, die auf keine Weise zu einem Bilde sich vereinigen können. In beiden Fällen ist der Grund des Widerspruchs nur durch Verknüpfung des Bewusstseins meines wirklichen Seins mit dem objectiven ideellen Inhalt gegeben; denn weinen und lachen und dergleichen sind wie Dreieck und Viereck ohne Widerspruch verschieden und ebenso kann identischer Inhalt, wie bei der Zahl, beliebig ohne Widerspruch wiederholt werden. Durch Verknüpfung des Doppelten oder Verschiedenen aber mit dem identischen Ich und seiner wirklichen Thätigkeit entsteht der Widerspruch. Nun kann ich aber keins der beiden Urtheile für falsch erklären und aufheben;

denn sie stehen beide gleich fest und sicher im Bewusstsein. Folglich müssen sie auf irgend eine Weise mit einander in Beziehung gesetzt werden und das Bewusstsein dieser Beziehung sich widersprechender und doch gleich wahrer Urtheile ist die Idee der Zeit. Sprachlich drücken wir dieses Bewusstsein durch die Temporalformen des Verbum aus, z. B. „ich sah den Knaben weinen und ich sehe den Knaben lachen oder ich ging unter den Linden und ich gehe unter den Linden".

4. Um nun ein solches Bewusstsein der Beziehung zu gewinnen, muss das Bezogene irgendwie verschieden sein. Da aber das Ich in beiden sich widersprechenden Urtheilen gleich bleibt und die bloss logische Beziehung des ideellen Inhalts schon eliminirt ist, so kann der Unterschied nur in den Verknüpfungen unserer Thätigkeit mit dem ideellen Inhalt liegen. Wenn ich nun z. B. in meinem Bewusstsein „mein Gehen unter den Linden in Berlin" doppelt habe, so wird zunächst durch die Nebenumstände, die sich associiren, der ideelle Inhalt beider Vorstellungen auseinandertreten, wie *abd* und *acf*. Da es aber grade auf diese bloss logische Differenz nicht ankommen soll, weil es sich nicht um die Verhältnisse des ideellen Seins, sondern um die Wirklichkeit, d. h. um die Verknüpfung des Ideellen mit meiner Thätigkeit handelt, so muss die Differenz in der vorstellenden Thätigkeit selbst liegen.

5. Diese Differenz kann aber keine qualitative sein. da es sich ja um denselben ideellen Inhalt drehen soll und die Thätigkeit nur qualificirt wird durch Qualification des Inhalts, wie z. B. sehen, hören und wollen qualitativ verschieden sind. Also muss sie in der Quantität, d. h. hier in der Intensität liegen. Wir können demgemäss die beiden Vorstellungen nur in verschiedenem Grade vorstellen. Ist nun ein solcher Unterschied der Vorstellungen bekannt? Jeder kennt den Unterschied der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit oder der Intensität des Sehens und Vorstellens überhaupt, jenachdem er jetzt etwas sieht oder sich an das gestern oder vor Monaten Geschehene und Gethane erinnert. Desshalb dürfen wir es als eine zugestandene Thatsache betrachten, dass sich in unserem Bewusstsein dieselben Vorstellungen in verschiedenen Graden der vorstellenden Energie vorfinden. (Die Deduction folgt im Capitel „Quantität".)

Das Bewusstsein einer solchen Differenz ist aber kein Bewusstsein der Zeit, sondern bloss mathematisch. Erst wenn wir

die der Intensität nach verschiedenen doppelten Vorstellungen beide auf das Ich beziehen und beide für wirklich erklären, entspringt die Idee der Zeit; denn da wir die beiden Vorstellungen nicht zusammenfallen lassen können, so müssen wir sie aussereinander halten; da sie aber nicht durch logische Differenzen getrennt sind, so geht die Trennung bloss die Wirklichkeit selbst an, und so setzen wir sie in eine gewisse Ordnung.

Die Idee der Zeit, sofern sie auf diesem Wege entspringt, ist daher das Bewusstsein einer Ordnung der Vorstellungen nach ihrem Verhältniss zur Wirklichkeit, welches gemessen wird durch den Quotienten der Intensität.

6. Man braucht nun bloss ein paar brauchbare Namen zu finden, etwa die der Vergangenheit und der Gegenwart, um den Inhalt aller unserer Vorstellungen nach dieser Definition in Vergangenes oder Gegenwärtiges zu ordnen. Diese Ordnung erweist sich sofort als eine perspectivische, weil sie nicht durch den Inhalt und die Natur des Vorgestellten bestimmt ist, sondern ganz allein von dem Standpunkte oder Gesichtspunkte des Subjects abhängt, was man gleich an dem Beispiel von zwei Reisenden erläutern kann, die denselben Weg zurücklegen, aber von den entgegengesetzten Enden anfangen, da für sie die Zeitordnung aller Reiseeindrücke umgekehrt proportional ist. Das Letzte des Einen ist das Erste des Andern und das Zweite von diesem das Vorletzte von jenem u. s. f.

Confirmation.

Confirmirt wird diese Definition durch die Thatsache, dass die Zeitordnung und das Bewusstsein von Zeit überhaupt sofort wegfällt, wenn keine Beziehung von zwei ideellen Inhalten, welche beide auf Realität Anspruch haben, stattfindet. Die Kinder z. B. haben keinen Sinn für die Zeit, wie dies Jeder beobachten kann, weil ihre Seele ganz mit dem einzigen jeweiligen ideellen Inhalt ihres Bewusstseins beschäftigt ist, mit ihrem Spiel, ihrem Schmerz, ihrem Genuss. Erst wenn es möglich wird, die verhältnissmässig schwachen Eindrücke der Vergangenheit ihnen wieder zum Bewusstsein zu bringen, gelangen sie zu einer kurzen Wahrnehmung der Idee der Zeit, indem sie das Erinnerungsbild mit den Sinnesanschauungen vergleichen, verlieren sich dann aber sofort wieder in den Taumel der wechselnden Sinneseindrücke. Aus demselben Grunde haben die Thiere kein Zeitbewusstsein; denn wenn ihnen auch Erinnerungen aufsteigen, da sie ja träumen, so findet

doch kein Vergleichen der ideellen Inhalte statt und daher keine Ordnung derselben nach dem Intensitätsverhältniss.

Die Thiere und die kleinen Kinder und ebenso Alle, die in einen Gedanken „versunken“ sind, wie man sagt, verhalten sich zu dem Inhalt ihres Bewusstseins, wie ein Auge, welches zwar ein Strahlenbüschel empfinge, aber immer nur ganz in dem einen oder dem andern Strahle diesen oder jenen Punkt des Objects erblicken könnte, ohne zugleich den Eindrücken mehrerer oder aller Strahlen zugänglich zu sein. Wie wir in diesem angenommenen Falle keinem Punkte eine Lage, einen Abstand von anderen Punkten, und dem Ganzen keine Ordnung geben könnten, so ist auch keine Zeit vorhanden für den, der mit seiner Vorstellungsthätigkeit ganz in sein ideelles Object verloren und versunken ist.

Die ideellen Objecte werden von uns in die Zeit versetzt und bilden das Zeitliche. Wer nun ganz in dem Zeitlichen lebt, für den giebt es gar keine Zeit. Wir bedürfen des zeitlosen Standpunktes, um das perspectivische Bild des Zeitlichen aufzufassen, um in dem Strahlenbüschel unserer Thätigkeiten die Differenzen als Abstände zu bemerken und durch diese Verhältnisse eine chronologische Ordnung zu erkennen.

7. Wenn wir nun auch hierdurch unsere Vorstellungen als vergangene und gegenwärtige ordnen können, so bleibt noch das Zukünftige zu charakterisiren. Nun war als Ausgangspunkt die Unterscheidung des Ideellen von unserer Thätigkeit als der Realität gegeben. Setzen wir demgemäss Vorstellungen von Synthesen beider, d. h. des Objects und der Thätigkeit voraus, wie sie eben als das Vergangene neben dem Gegenwärtigen erschienen, so bleibt die Bemerkung einer möglichen Beziehung der Thätigkeit auf einen solchen ideellen Inhalt übrig. Z. B. es sei dem Kinde sein Spielen mit einer Puppe in Erinnerung. Diese Vorstellung erhält neben dem augenblicklichen sinnlichen Inhalt des Bewusstseins den Charakter der Vergangenheit. Nun tritt die Vorstellung seiner Thätigkeit als Begehren in Beziehung zu diesem Erinnerungsinhalt. Sofern diese Beziehung allein aufgefasst wird, entsteht im Kinde die concrete Idee des Möglichen; sofern aber die Beziehung auf die Gegenwart und Vergangenheit hinzutritt, die Idee der Zukunft. Um das Zukünftige aufzufassen ist also die Aufmerksamkeit

auf unsere Thätigkeit zu lenken, die in Beziehung auf das Erinnerungsbild leer und unbeschäftigt ist. Wären wir bloss erkennende Wesen, so würde die Idee der Zukunft schwieriger sein, da dann nur die mögliche sinnliche Wahrnehmung in Beziehung auf die Erinnerung und die wirkliche Ausfüllung der Sinnlichkeit in Frage käme. Da wir aber auch wollende und bewegende Wesen sind, so ist die Auffassung dieser Beziehung leichter, weil das Bewusstsein des Begehrens und der bewegenden Thätigkeit sich von dem ideellen Inhalt leichter ablöst.

Zweiter Weg.

Wenn wir unsere Vorstellung von der Zeit genauer analysiren, so findet sich ausser den eben hervorgehobenen Beziehungen des Denkens noch eine zweite Gruppe von Beziehungen, die als ein zweiter Weg oder als ein Complement bezeichnet werden kann.

Um dies verständlicher zu machen, wollen wir von der Sprache ausgehen, welche die ursprünglichen Ideenassociationen und Denkoperationen in der Regel kenntlich aufbewahrt. Vom Lateinischen können wir das Wort *Perfectum* brauchen; vom Deutschen die Worte Vergangenheit und Zukunft, weil in diesen, wie mir scheint, der Ursprung der Idee zu Tage kommt. Das Wort *Perfectum* bedeutet „das bis zu Ende Gethane“. Wir werden diesen Begriff nicht attributivisch auf die Zeit *(Tempus)* beziehen, weil diese Idee ja erst gesucht wird und sich also an einer Anschauung oder einer concreten Vorstellung erst herausbilden muss. Folglich kann es sich nur um unser wirkliches Thun handeln und da kommt uns gleich das deutsche Wort „Vergangenes“ zu Hülfe. Der Mensch habe einen Weg von einem Orte zu einem andern zurückzulegen. Jede Strecke, die er durch wirkliches Thun, d. h. Gehen, zurückgelegt hat, ist „bis zu Ende gethan“ oder „ver-gangen“. Sie steht also im Bewusstsein nicht mehr als wirkliche Thätigkeit mit sinnlicher Energie, sondern als Erinnerungsbild, in welchem freilich die Theile als Anfang, Mitte und Ende unterschieden bleiben.

Wenn der Mensch nun etwa denselben Weg wieder geht, so hat er in der Erinnerung die Vorstellung vom Ganzen des Weges; in sinnlicher Energie aber immer nur die Wahrnehmung des Stückes von dem Wege, wo er sich grade befindet. Mithin muss sich diese energische Empfindung als gegenwärtiges Thun gegen das schwächere Erinnerungsbild abheben. Dieses Bild vom Ganzen erlaubt aber noch eine neue Beziehung; denn

in sinnlicher Energie realisirt sich beim Gehen ein Stück des Erinnerungsbildes nach dem andern. Mithin wird die Thätigkeit des Gehens in Beziehung auf die Vorstellung der noch übrig gebliebenen Theile des Weges gesetzt; sie erscheinen als das Zukünftige, d. h. das, zu dem man kommt, oder projectivisch das, welches zu uns kommt, da auch die sinnlich voraus, d. h. von Weitem gesehenen Dinge bei der Annäherung „zu uns zu kommen“ scheinen. Vielleicht lässt sich aus dem lateinischen „*futurum*“ etymologisch ein ähnlicher Sinn herausbringen, da ja von den Etymologen (vergl. Curtius, Grundz. d. griech. Etymol., vierte Aufl., 1873, S. 305) *φοιτάω* herangezogen wird und Tobler an span. „*fu er ging*“ erinnert.

Das Charakteristische dieser zweiten Gedankenoperation neben der ersten ist die Beziehung auf den Unterschied zwischen dem ganzen Erinnerungsbilde und seinen Theilen. Das Ganze erscheint als vergangen, ein Theil, der mit sinnlicher Energie percipirt wird, als gegenwärtig, der Rest als zukünftig. Die Beziehung des Ideellen auf die Thätigkeit bleibt hier wie dort.

Natürlich ist hier das Gehen und das Bild des Raumes nur als eine und vielleicht die nächstliegende Veranlassung zur Ausbildung und Bezeichnung der Zeitidee zu betrachten; denn genau derselbe psychologische Vorgang wird sich bei allen Thätigkeiten wiederholen, z. B. beim Kämpfen und Schiessen, beim Sprechen, beim Essen u. s. w.

Die drei Dimensionen der Zeit.

Die Idee der Vergangenheit.

Vergangenheit bedeutet uns die Beziehung eines Erinnerungsbildes auf einen andern ideellen Inhalt, welcher mit sinnlicher Energie percipirt wird oder mit grösserer Intensität das Gemüth und die Thätigkeit ausfüllt. Mithin muss jeder ideelle Inhalt als neu und nicht vergangen aufgefasst werden, der kein fertiges Erinnerungsbild ist, während alles, was zur sogenannten Apperception gehört, als Vergangenes betrachtet wird. Da unser Denken nun nothwendig immer dieselben Begriffe zur Auffassung der Dinge gebraucht, so können wir die Zeitanschauung auch auf diese Begriffe und Denkthätigkeiten nur insofern anwenden, als sie uns doppelt zu Bewusstsein kommen und daher eine Beziehung auf einander erlauben. Ein Gedankengang, den wir zum zweiten

Male etwa beim Lehren nehmen, liegt doppelt vor und bringt uns dadurch den Unterschied der Zeit zum Bewusstsein. Denken wir bloss einfach dasselbe wieder, so merken wir in diesem Falle nichts von Zeit.

Die Beziehung auf unsere eigene Erinnerung ist desshalb ebenso wesentlich für die von mir entwickelte Theorie, wie sie zugleich den perspectivischen Charakter der Zeitidee in's Licht setzt, da ohne einen im Subjecte genommenen Gesichtspunkt von Zeitunterschieden keine Rede sein kann. Man darf aber nicht gleich die abstracte Bedeutung der Zeit hier suchen, wie sie für die Chronologie der Weltgeschichte brauchbar ist; denn diese Abstraction entwickelt sich erst, wenn wir uns auch in andere Wesen hineindenken und auch für sie Gegenwart und Vergangenheit scheiden, was zunächst gar nicht so einfach ist, wie das Beispiel der Kinder zeigt, welche sich ihre Eltern nicht in der Vergangenheit als klein und die Schule besuchend vorstellen können.

Ganz verkehrt aber ist es, wenn man in dogmatischer Manier den Ursprung der Zeitidee von den sogenannten äusseren Dingen und ihren Veränderungen ableiten will. Denn das Vorher und Nachher in der Natur, z. B. Aufgang und Untergang der Sonne, Frühling und Herbst, Blüthe und Frucht und dergleichen und ebenso die Altersstufen des Menschen und die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung und ebenso die Aufeinanderfolge der Vorstellungen: all dieses kann erst durch die Vergleichung seines Seins in der Erinnerung mit seinem gegenwärtigen Sein einen Begriff von der Zeit liefern. Denn die kleinen Kinder sehen die Veränderungen, die sie als Succession ihrer Empfindungen und Anschauungen haben, und leben doch bloss, wie man sagt, in der Gegenwart und haben kein Bewusstsein von der Zeit, bis sie ihre Erinnerungen vergleichen können mit ihrem sinnlich gegebenen Bewusstseinsinhalt. Ich meine nicht, dass die Erinnerung selbst, z. B. in der Form der sogenannten Apperception oder Wiedererkennung, die Idee der Zeit sei oder diese Idee erzeuge. Denn das weinende Kind erkennt seine Mutter, die einen Augenblick weggegangen war, mit Freuden wieder und beruhigt sich gleich; aber es hat kein Bewusstsein der Zeit. Erst die Vergleichung oder Betrachtung der Beziehung dieser beiden identischen ideellen Inhalte des Bewusstseins giebt die Idee der Zeit, und dazu ist schon eine

gewisse Freiheit und Ruhe der Seele erforderlich, die in der ersten Epoche unseres Lebens nicht vorkommen kann und, wie es scheint, bei den Thieren überhaupt nicht erreicht wird, da sie immer nur in der Gegenwart leben, leidend oder geniessend.

Die Idee der Zukunft.

Wie wir demgemäss die Zukunft zu erklären haben, ist schon angedeutet. Wir wollen uns jetzt genauer hineindenken. In unserem Bewusstsein findet beständiger Wechsel des Inhalts statt. Der Inhalt kann durch Erinnerung festgehalten und wiederholt werden. Nun tritt aber allmälig auch das auf, was wir die Einbildungskraft oder Phantasie nennen, da der von uns in den Erfahrungen erworbene Vorstellungsinhalt auch frei werden und sich in seine Elemente gelöst zu neuen Formen beliebig verknüpfen kann. Dadurch entsteht in der Seele des Kindes zunächst noch ganz dunkel die Idee des Möglichen im Gegensatz zum Wirklichen. Willst Du das Püppchen oder die Flöte? fragt die Mutter. Das Kind hat die Phantasievorstellung von beidem; es ist sich zugleich bewusst, da es keins von beiden sieht, dass es keins von beiden wirklich hat; sein Bewusstsein ist nicht durch unmittelbares sinnliches Sein des ideellen Inhalts ausgefüllt; es hat die Idee der Möglichkeit, natürlich in unbestimmtester Weise. Wenn es sich nun für eins von beiden entscheidet oder, wie bei Kindern gewöhnlich, für beides zugleich, so entsteht in ihm eine Erwartung oder Hoffnung oder jenachdem, wenn Schlimmes vorgestellt wird, auch Furcht. Aus diesem Zustande entwickelt sich die Idee der Zukunft, sofern das Kind nicht bloss in solchen Affecten lebt, sondern ruhig das Nichtsein eines möglichen ideellen Inhalts mit dem gegenwärtigen Inhalt des Bewusstseins vergleichen kann.

Differentialdiagnose der Vergangenheit und Zukunft.

Wodurch unterscheidet sich also für uns Vergangenheit und Zukunft? Bei beiden denken wir an einen nichtseienden Inhalt, bei beiden ist die Vorstellung dieses Inhalts als Erinnerung oder als Erwartung schwach und unsicher im Vergleich mit dem, was in gegenwärtiger Kraft das Bewusstsein erfüllt: der Unterschied aber liegt darin, dass der als Vergangenheit vorgestellte Inhalt das Bewusstsein mit sich führt, dass wir diesen Inhalt schon besassen, schon dachten und fühlten. Er wird nicht unter der Idee der Möglichkeit durch die Phantasie gedacht, sondern als Erinnerung durch das Gedächtniss.

Dieser Unterschied ist nicht immer gleich gross; desshalb phantasirt z. B. ein fieberndes Kind von einer Spielsache in seiner Hand. Aufgewacht sucht es die Spielsache in seinem Bette. Es verwechselt also das Mögliche mit dem Vergangenen, weil das Mögliche ohne Vergleich mit Gegenwärtigem so deutlich vorgestellt wird, dass es selbst Gegenwart zu sein scheint und daher mit der nächsten Gegenwart verglichen den Charakter der Erinnerung erhält. So kann sich auch die Idee der Zukunft nicht bilden bei gleichgültigem Vorstellungs-Inhalt, der häufig wechselt, sondern nur bei solcher Phantasie, die den Unterschied gegen das Gegenwärtige empfindlich hervorhebt. Denn die Zukunft verlangt Vergleich mit der Gegenwart. So lange nun die durch Phantasiebilder erregten Affecte selbst sehr stark sind, kann natürlich die Vergleichung keinen Platz finden; aber es wird dadurch die Unterlage für die Vergleichung gewonnen, indem die beiden Beziehungspunkte, der vorgestellte Inhalt des Erwarteten und das Gefühl der Gegenwart mit ihrer Leere deutlich heraustreten, so dass auch hinterher, wenn schon Alles der Vergangenheit angehört, die Vergleichung vor sich gehen kann. Die Idee der Zukunft entspringt also aus der gegenwärtigen Erwartung; sie wird aber klar und bestimmt erst bei ruhiger Vergleichung. Ohne Phantasie und ohne Idee des Möglichen giebt es daher keine Idee der Zukunft.

Ich halte es darum für verkehrt, wenn die Positivisten besonders aus den regelmässig wiederkehrenden Veränderungen, z. B. der Tages- und Jahreszeiten, die Anschauung von der Zeit ableiten wollen. Sie werden verleitet durch die wissenschaftlichen Messungen der Zeit, die sich allerdings an diese Perioden angeknüpft haben; lange aber, ehe das Kind die Tages- und Jahreszeiten oder auch nur die verschiedenen Essenszeiten in ihrer Abfolge unterscheiden kann, hat es bei tausend Gelegenheiten, wo seine Erwartung erregt und durch seine Phantasie ein möglicher Gegenstand der Furcht oder Hoffnung vorgestellt wurde, die Idee der Zukunft gefasst.

Die Idee der Gegenwart.

So bleibt uns denn die Idee der Gegenwart zu definiren übrig. Da wir in Vergleich mit dieser sowohl die Vergangenheit als die Zukunft bestimmen, so muss sie erstens an sich als Beziehungspunkt durch ein eigenthümliches Bewusstsein sich uns zu erkennen geben und zweitens muss dann die Idee derselben sich negativ durch Beziehung

und Vergleichung mit jenen andern finden. Das Eigenthümliche der Gegenwart, d. h. des gegenwärtigen Bewusstseins, kann nun nicht gesucht werden in dem blossen ideellen Inhalt der Gedanken. der ja gegen die realen Veränderungen unseres Zustandes gleichgültig ist. Es wird sich vielmehr zunächst durch die sinnlichen Eindrücke zeigen, in denen wir das Bewusstsein unserer Existenz und Realität in einer Gemeinschaft mit anderen Substanzen haben. Diese Eindrücke sind beim Kinde wenigstens zunächst die stärksten und an diesem starken Empfinden von unserem Thun und Leiden im Verkehr mit den andern Wesen allein können wir nun zweitens den Vergleich des empfundenen Inhalts mit dem ideellen Inhalt der Erinnerungen machen und gewinnen dadurch die Idee der Gegenwart, als eines Bewusstseins, das nicht Erinnerung ist. Im Vergleich mit den Vorstellungen, in denen ein möglicher zukünftiger Zustand von der Phantasie uns vorgespielt wird, haben wir die Idee, dass die Gegenwart nicht bloss erwartet wird. Die Idee der Gegenwart ruht daher auf der im Vergleich mit Erinnerung und Erwartung viel stärkeren Macht und Klarheit eines Bewusstseinsinhalts, bei dem wir unsere Existenz und Realität gewahr werden im Gegensatz gegen das blosse ideelle Sein der Vergangenheit und Zukunft.

Ich muss hier den späteren Untersuchungen vorgreifen, um die Gegenwart genau zu definiren. Meines Wissens ist dies bisher noch nie gelungen und kaum versucht. Man kam dem Problem nahe durch die Frage, woher wir wissen, ob wir träumen oder wachen. Nun kann die Gegenwart sich nur auszeichnen durch einen Grad der Bewusstheit. Wenn dieser, wie im Schlaf und in undeutlichen Träumen, nicht erreicht wird, haben wir auch kein Bewusstsein der Gegenwart, wohl aber ein gegenwärtiges Bewusstsein, was zwei sehr verschiedene Dinge sind. Aber die Stärke der Bewusstheit allein thut's nicht, sondern diese ist nur eine Bedingung. Das Wesentliche ist die Unterscheidung der Zeit. Sobald wir Zeit unterscheiden und nur wenn wir Zeit unterscheiden, sind wir in der Gegenwart, d. h. wir haben dann nicht bloss ein gegenwärtiges Bewusstsein, das wir auch im Schlaf besitzen. sondern auch ein Bewusstsein der Gegenwart. Darum liegt hier der Angelpunkt, um auch Vergangenheit und Zukunft zu scheiden und überhaupt zu bemerken. Daher ist die Gegenwart sehr häufig zeitlos, ein

Zustand dem Träumen gleich. In dem Masse aber, als die Vorstellung der Zeit überhaupt entsteht und wir demgemäss ein Vorher und Nachher beziehend setzen und vergleichen, entsteht auch sofort das Bewusstsein der Gegenwart. Diese Definition ist desshalb als richtig zu demonstriren, weil die Zeiten Beziehungsbegriffe sind. Es kann daher von Zukunft und Vergangenheit nicht die Rede sein ohne Gegenwart. Von Gegenwart aber nicht ohne die Zeitvorstellung überhaupt. Diese aber ist ein Vergleichen. Sobald daher unser Bewusstsein sich bis zu der Thätigkeit entwickelt, dass es Zeit unterscheidet, hat es auch mitgeboren das Bewusstsein der Gegenwart. Darum haben die Thiere kein Bewusstsein der Gegenwart und nur wir sind mit unseren Distinctionen im Stande, bei ihnen ein gegenwärtiges Bewusstsein von früheren zu unterscheiden.

Beseitigung von Instanzen.

1) Vergangenheit u. Zukunft in der Gegenwart.

Nun könnte man mir einwerfen wollen, dass nach meiner Definition doch auch die Vergangenheit und Zukunft eigentlich Gegenwart sei, sofern ich ja das Gewesene oder Zuerwartende mir jetzt vorstelle und es also nur als ein Gegenwärtiges habe.

Dies ist auch richtig, denn das Vorstellen ist ja immer in der Gegenwart; aber gleichwohl sind einige unserer Empfindungen und Vorstellungen, wie man sagt, unter der Schwelle des Bewusstseins, also in einem relativen Nichtsein, d. h. sie werden nicht empfunden und nicht vorgestellt, während ein anderer Theil im Sein oder Bewusstsein ist. Von diesem Nichtsein im Bewusstsein könnte ich gar keine Vorstellung haben, wenn nicht Erinnerung wäre, wodurch Vorstellungen wieder in's Bewusstsein treten mit der Eigenthümlichkeit, viel schwächeren Eindruck zu machen, als die ursprüngliche Empfindung, indem sich zugleich bei etwaiger Erneuerung des sinnlichen Eindrucks der Contrast des bloss erinnerten ideellen Inhalts gegen das augenblickliche Fühlen noch mehr hervorhebt. Darum beruht die Erkenntniss der Zeit auf einer Vergleichung des gegenwärtigen gleichzeitigen oder unzeitlichen Vorstellungsinhalts selbst, indem innerhalb des gegenwärtigen Bewusstseins das bloss Erinnerte von dem Gegenwärtigen unterschieden wird. Dass wir aber Erinnerung haben, beruht auf unserem substanzialen

Sein, sofern seine Einheit das unter der Schwelle des Bewusstseins Befindliche mit umfasst und es mit dem sogenannten gegenwärtigen Bewusstsein wieder vereinigt. Darum ist die Zeit eine perspectivische Ordnung der Vorstellungen, die nicht nach ihrem ideellen Inhalt. sondern nach der subjectiven oder realen unzeitlichen Reihenfolge unserer wirklichen Thätigkeiten hergestellt wird, und dies ist der Grund, wesshalb die Philosophie, die bisher in dem ideellen oder gegenständlichen Gebiete selbst die Unterscheidung zu finden hoffte, mit dem Wesen der Zeit nicht in's Reine kommen konnte. Denn die zeitliche Ordnung des ideellen Inhalts der Vorstellungen wird erst möglich, wenn die perspectivische Zeit oder die Unterscheidung des Vorher, Jetzt und Nachher zum Bewusstsein gekommen und zu einem allgemeingültigen Gesichtspunkte geworden ist. Von der Uebertragung des perspectivischen Zeitunterschiedes auf den Inhalt des Vorgestellten werden wir noch ausführlich handeln.

2) Einwand. Das Nichtsein eines Ideellen im Bewusstsein.

Ein zweiter Einwand könnte daher entlehnt werden, dass ich ja das Sein und Nichtsein eines ideellen Inhalts im Bewusstsein als gegebene Gedanken voraussetze, während wir doch das Nichts als nicht-seiend vom Sein ausschlossen. Hierauf ist zu erwidern, dass das Nichtsein verschiedene Bedeutungen hat und hier nur als Anderssein zu verstehen ist und dass wir das Nichtsein der Vergangenheit und Zukunft beziehentlich auch als Sein betrachten müssen, sofern es durch Erinnerung und Erwartung mit zur Einheit des Bewusstseins gehört. Soweit Bewusstsein reicht, mögen wir die Realität oder den ideellen Inhalt vorstellen, soweit reicht offenbar auch der Gedanke und das Zuerkennen des Seins. Innerhalb dieses allgemeinen Seins aber unterscheiden wir das unter der Schwelle des Bewusstseins Seiende, d. h. das für unser Bewusstsein Nichtseiende einerseits und andererseits das durch Erinnerung Wiederholte oder das durch blosse Phantasie Vorgestellte als ein Nichtsein von dem gegenwärtigen Sein und zwar sowohl nach dem Anderssein der Beziehungspunkte als nach der Stärke der Vorstellungen und Empfindungen selbst.

Darum kann das Bewusstsein der Zeit nicht immer stattfinden und die Zeit kann stille stehen, indem Vergangenheit oder Zukunft Gegenwart wird, weil das Gefühl der Gegenwart

als Gesichtspunkt des Unterschiedes wegfällt. Denn wenn diesem *fundamentum distinctionis* nicht Genüge geschieht und wir nicht die Beziehung eines ideellen Inhalts auf einen perspectivisch gegebenen Hauptpunkt herstellen, so können wir auch nichts von Zeit bemerken. So findet sich zuweilen der merkwürdige Zustand, dass blosse Erinnerungen durch die Lebhaftigkeit der wiederholten und neu erregten Leidenschaft die sinnliche Gegenwart und das Gefühl und Bewusstsein der Gegenwart ganz verdrängen. Ein so beschaffner Mensch lebt dann in der Erinnerung nicht bloss auf metaphorische Weise, sondern wirklich, sofern der ideelle Inhalt des Erinnerten für ihn die zeitlose Gegenwart ist, da ja der Abstand zwischen Erinnerung und Gegenwart von ihm nicht bemerkt wird. Er hat dann kein Bewusstsein von Zeit, wie z. B. wenn ein Liebender oder ein Wüthender sich und die Gegenwart über den Inhalt seines Gefühls ganz vergisst, oder wie wenn bei Zuständen des Wahnsinns ein früheres Erlebniss immerfort vorgestellt oder dieselben Worte immerfort gesprochen werden. Ich habe selbst solche Wahnsinnige beobachtet, bei denen gar kein Unterschied zwischen Gegenwart und Vergangenheit im Bewusstsein stattfinden konnte, indem z. B. bei einer Tobsüchtigen ein einziger früherer Vorgang, die Erstürmung ihres Hauses in der Revolution von 1848, ihren einzigen ideellen Lebensinhalt bildete, der ohne Unterlass ihr vor Augen stand, so dass sie mit offenen Augen doch nichts Neues sah, mit offenen Ohren nichts hören konnte und auch nicht schlief. Wie nun hier die Vergleichung des Vorgestellten mit der Gegenwart und also ein Bewusstsein von Zeit unmöglich wird, so auch bei dem von der Phantasie vorgestellten zukünftigen Sein, wenn wie bei etlichen Phantasten die Phantasiebilder so mächtig werden, dass sie dem sinnlichen Eindruck der Gegenwart alle Kraft nehmen. Man findet darum auch in den Irrenhäusern solche Leute, die ausschliesslich in einem bestimmten Phantasiebilde leben, welches zuerst vielleicht bloss die Vorstellung von einem zukünftigen Ereigniss war, aber durch dazu gehörige Affecte, welche die normale Coordination der Gehirnfunctionen zerstörten, nun zum einzigen Lebensinhalt wurde, worüber das Bewusstsein der Gegenwart und also der Zeit ganz verloren ging.

Wir sehen also, dass es durchaus nicht nothwendig ist. dass alle Menschen immerfort eine Zeitanschauung haben und das

Sein der Gegenwart als ein stärkeres und eigenthümliches dem erinnerten und vorgestellten Sein entgegensetzen. Denn wie dies bei den Wahnsinnigen als bei dem Extrem am Klarsten wird, so ist auch bei den sogenannten Gesunden eine lange Stufenleiter zu bemerken, auf der sich die einen und die andern diesen Extremen näheren, und nur wo die durch bestimmte Beziehung gegebene, dem Sinne kundwerdende Lage, die wir unsere Gegenwart nennen, kräftig empfunden wird, nur da haben wir den Beziehungspunkt, um die Dimensionen der Zeit zu unterscheiden und das sogenannte Sein und Nichtsein eines ideellen Inhalts im Bewusstsein zu bestimmen.

3) Ob der Grund der Zeitordnung in dem Ich oder dem ideellen Inhalt liegt?

Wir wollen uns noch den Einwurf machen, dass wir den Grund zu einer Unterscheidung der Zeit aus dem ideellen Gebiete und nicht aus dem Ich genommen hätten; denn der Charakter der Erinnerung schliesse eine Beachtung des Inhalts der Vorstellungen in sich, da sich ja die Gegenwart von dem Erinnerten durch ihren Inhalt unterscheide.

Der Einwand selbst lässt sich nur schlecht motiviren und desto leichter zurückweisen. Er wird nur dadurch bei Manchem ein gewisses Recht zu haben scheinen, weil die Menschen ohne kritische Ueberlegung gewohnt sind, den Ursprung der Zeitanschauung aus den objectiven Veränderungen der Dinge, also aus dem Inhalt des ideellen Seins, abzuleiten. Weil die Sonne erst am Horizonte steht und nachher hoch am Himmel, darum, meint man, seien wir auf das Vorher und Nachher, oder auf die Zeitordnung gekommen. Das ist aber gänzlich falsch. Denn wir würden am Morgen die erste Anschauung und am Mittag etwa die zweite gehabt haben und damit Punktum. Hätten wir nicht die Erinnerung an die frühere Anschauung behalten, so hätten wir nicht vergleichen können. Aber auch die Erinnerung nach ihrem blossen Inhalt hätte nichts gefruchtet, denn wir würden dann bloss zwei Vorstellungen zugleich nebeneinander im Bewusstsein gehabt haben, etwa wie wenn man durch einen Spiegelapparat die Sonne auf den Horizont wirft und mit dem andern Auge sie zugleich oben am Himmel sieht. Dabei ist von keiner Zeit die Rede und es ist kein Grund vorhanden, das eine Bild für früher oder später als das andere zu erklären. Ebenso ist es mit Blüthe und Frucht, Sommer und Winter, Kind und Mann und so weiter. Wir haben bei all diesem ideellen Inhalt

entweder immer nur das letzte Bild vor der Seele oder auch beides zugleich, ohne einen Grund der Zeitfolge zu entdecken.

Wir wollen uns daher die perspectivische Natur der Zeitvorstellung noch einmal vorführen. Es sei dazu an die oben S. 189 durchgeführte Vergleichung sich widersprechender ideellen Inhalte erinnert. „Die Sonne steht im Horizonte. die Sonne steht in der Mitte des Himmels." Diese Sätze widersprechen sich nicht, wenn ich den einen Inhalt für wirklich, den andern für Schein halte. Wenn ich aber beide Inhalte für wirklich erkläre, stehen sie in Widerspruch. Dieses „für wirklich erklären" bedeutet aber die Beziehung des Ideellen auf meine reale Thätigkeit, die ich mir ideell als „Sehen" vorstelle. Dass ein solcher Widerspruch nun durch die Ordnung der Zeit ausgeglichen wird, ist bekannt; dass diese Zeitordnung aber nur durch die beziehende Thätigkeit des Ichs entstehen kann und also perspectivisch ist, das darf als eine neue Lehre noch einmal illustrirt werden. Es liegt nämlich zunächst kein Grund vor, die Reihenfolge nicht umzukehren, wie $a + b$ gleich $b + a$ ist. In der That können wir ja beliebig rückwärts und vorwärts die Zeit-Reihen im Gedanken durchgehen. Dass wir aber dennoch Eine Ordnung als die wirkliche setzen, kann nur durch festgegebene Beziehungspunkte geschehen, d. h. wir bedürfen noch eines dritten Punktes, auf den wir einen der gegebenen Punkte beziehen. Es sei z. B. die Reihe gegeben $a\ b\ c\ d\ m\ n\ r\ a'\ b'\ st$. Es sei $a\ b$ das ideelle Bild der Sonne im Horizonte, es sei st die Sonne in der Mittagshöhe. Gesetzt ich habe $a'\ b'$ in der Erinnerung und gleichzeitig damit st. Wie soll die Vorstellung des Vorher und Nachher entstehen? Dies wird nur möglich, wenn mir $a\ b$ noch einmal gegeben ist und ich nun das Erinnerungsbild $a'\ b'$ beziehen kann auf das mit einer geringen Intensität unter der Schwelle des Bewusstseins gegebene Bild von $a\ b$. Dass diese unbewussten oder unter der Schwelle des Bewusstseins gegebenen ideellen Inhalte als lebendige Kräfte wirken, habe ich schon oben S. 14 gezeigt. Durch die Beziehung von $a'\ b'$ auf $a\ b$ wird nun $a'\ b'$ als bekannt gesetzt, d. h. als Erinnerung, und st ohne solche Beziehung als neu. Und diese Beziehung ist der Grund der perspectivischen Zeitordnung. Mithin ist es nicht die angeblich reale Succession der Veränderung ausser uns angenommener Dinge und nicht die logische Ordnung des ideellen Inhalts, der wir die Zeitvorstellung verdanken; denn das zweimal Gesetzte

ist logisch identisch, und wir werden nicht klüger, wenn einer zwei oder mehrere Male dasselbe sagt, sondern beklagen uns über Tautologie und Adoleschie. Vielmehr ist es nur das Ich, das seinen ideellen Vorstellungsinhalt, unbekümmert um den Inhalt selbst, nach seiner Beziehung zu der realen Thätigkeit, zu der er gehört, vergleicht und dadurch das Bewusstsein des Vorher oder eines in der Erinnerung gegebenen Inhalts findet.

Durch den Charakter der Erinnerung wird nun das Erinnerte als bloss Ideelles und Nichtseiendes dem Gegenwärtigen als wirklichem Sein gegenüber gestellt und da diese Gegenüberstellung und Zusammenfassung nur durch die Einheit des Ichs möglich ist, in welchem der Unterschied des Ideellen und Wirklichen ebenso gesetzt wie aufgehoben ist, so können wir also die Vorstellung des Nacheinander oder die Zeitanschauung nur durch das Ich gewinnen. Mögen wir später, wenn der Begriff der Zeit erst frei geworden und auf den ganzen ideellen Inhalt angewendet ist, noch so sehr die Wiege dieses Begriffs vergessen; entsprungen und zuerst ausgebildet nach ihren drei Dimensionen ist die Zeit erst durch die eigenthümliche substanziale Einheit unseres Ichs, welches die Acte Erinnerung, Empfindung und Erwartung unzeitlich zusammenfassen und vergleichen kann; denn nur wenn man den ideellen Inhalt des Bewusstseins auf das in dem Ich convergirende Strahlenbüschel der Acte bezieht, kann von einer andern als der logischen Ordnung der Vorstellungen, nämlich von der perspectivischen Zeitordnung die Rede sein.

Communia des Begriffs der Zeit.

1) Die Zeitordnung setzt ein zeitloses Subject voraus.

Wir sehen, dass das Zeitbewusstsein ein Gedanke ist, also ein Beziehen, und mithin müssen, wie bei allen Beziehungen, drei Punkte vorhanden sein, die beiden Beziehungspunkte und der Gesichtspunkt oder die Einheit. Nun waren die Beziehungspunkte das ideelle Bild der Erinnerung und das sinnliche Gefühl der Gegenwart. Der Gesichtspunkt lag in dem Ich selbst, welches das sogenannte Nichtsein und Sein, d. h. Erinnerung und Gegenwart in sich unterscheidet und vereinigt. Wenn das Vergangene aber nicht bloss beziehentlich vergangen, sondern absolutes Nichts wäre, so hätten wir darin keinen Beziehungspunkt zur Vergleichung

und könnten desshalb auch die Gegenwart nicht als Gegenwart durch den Contrast bestimmen, mithin hätten wir kein Bewusstsein von Zeit. Also muss das Vergangene selbst gegenwärtig sein, um als Vergangenes erkannt werden zu können, und dies geschieht durch die Form der Erinnerung, in der es gegenwärtig ist. Das substanziale Sein, das Ich oder die Seele ist aber gegen diese Unterschiede gleichgültig und fasst Beides in Eins zusammen; denn nur wenn wir Beides zugleich mit dem Denken durchdringen, können wir unterscheiden; d. h. das Denken an den Inhalt des Erinnerten darf nicht ein anderer Gedanke sein als das Denken an das Gegenwärtige, sondern das Denken muss beides zugleich umfassen, weil wir sonst zwei aussereinander liegende Gedanken hätten, die von einander nichts wissen. Da keiner von beiden den ideellen Inhalt des andern in sich aufnehmen kann, wie der Begriff des Graden nicht den Begriff des Krummen, so muss es ein Drittes geben, welches den Inhalt von Beiden unbeschadet ihrer Verschiedenheit in sich tragen und darüber urtheilen kann. Dies Dritte, die Seele, ist desshalb in die Gegensätze der Ordnung der Zeit nicht verstrickt; sie schliesst sich desshalb von selbst aus von dem Begriffe des Zeitlichen, da sie überhaupt erst Zeit erschafft. Sie weiss sich daher als unzeitlich. Das ganze ideelle Sein aber muss nothwendig als ein zeitlich zu Ordnendes vorgestellt werden, und auch sofern die Seele sich als unzeitlich setzt und dieser Gedanke ein ideelles Sein ist, sofern muss auch dies Bewusstsein in die Zeitordnung fallen. Die unzeitliche Einheit selbst bleibt davon unberührt; denn nur durch ihre Gleichgültigkeit gegen diese Unterschiede kann überhaupt unterschieden werden. Wir nennen nun dasjenige, was unzeitlich in aller denkbaren Zeit ist, das Ewige und müssen darum diese unzeitliche Einheit, durch welche überhaupt erst Zeitbewusstsein möglich ist und welche daher als Bedingung das Zusammenbringen und Vergleichen aller denkbaren Zeiten vermittelt, ewig nennen. Ich spreche hier noch nicht von einer objectiven Zeit, sondern nur von unserem Zeitbewusstsein, welches von einer durch alle Zeitunterschiede gleichgültig hindurchgehenden, in allen Zeiten seienden, also ewigen Einheit getragen wird. Dieses Merkmal ist ein *commune* für die Zeit, da jeder Begriff dieselbe Folgerung in sich schliesst; denn jeder Begriff als Beziehungseinheit setzt zwei Beziehungspunkte, einen Gesichtspunkt und das gegen die Beziehung

gleichgültige Ich voraus. Fällt der Gesichtspunkt nun in das Auffassen des Ichs selbst, so ist die Auffassung keine logische, sondern eine perspectivische. Die Zeit ist also eine perspectivische Ordnung, welche ein ewiges, ausserhalb dieser Ordnung liegendes oder sie in sich befassendes Wesen in Beziehung auf seinen ideellen Inhalt feststellt.

2) Der frei gewordene Begriff der Zeit. Unendlichkeit der Zeit.

Sobald nun das Nacheinander einmal bemerkt ist, wiederholt sich die Veranlassung zu dieser Bemerkung immerfort und es löst sich damit zugleich der Begriff von seiner einzelnen nächsten Veranlassung ab und wird allgemein und frei. (Vgl. oben S. 81.) Mithin muss dem Begriffe der Zeit als *commune* zukommen, was allen Begriffen zukommt, nämlich die unbedingte Forderung, ohne Ende angewendet zu werden.

Daher findet sich nun, dass der Begriff der Zeit die Unendlichkeit in sich schliesst. Diese liegt nicht im Mindesten, wie man bisher mit Kant glaubte, in der eigenthümlichen Natur der Zeit selbst, sondern in der Natur der Begriffe, welche von ihren Veranlassungen losgelöst werden, und ist daher ein *commune* und kein *constitutivum* und kein *proprium* der Zeit; denn es giebt keine einzige Kategorie, der nicht diese selbige Eigenthümlichkeit zukäme.

Wir werden also überall Vorher und Nachher unterscheiden und sobald wir ein Vorher gesetzt haben, wieder das Vorher des Vorher suchen und das Nachher des Nachher, d. h. wir werden die Zeit in's Unendliche ausdehnen nach allen Seiten, auch nach der Dimension der Gegenwart. Denn vor jedem Anfange suchen wir ein Vorhergehendes, heben also einen ersten Anfang unbedingt auf; nach jedem Ende fragen wir, was darauf sein wird, heben also ein letztes Ende auf; und ebenso geben wir aller Gegenwart sofort wieder eine Breite, unterscheiden daher auch in ihr das Vorher und Nachher und suchen die Gegenwart in der Gegenwart, z. B. in dem gegenwärtigen Jahrhundert das gegenwärtige Jahr, von dem gegenwärtigen Tage die gegenwärtige Stunde, von der gegenwärtigen Minute die gegenwärtige Secunde und von dieser wieder den gegenwärtigen n^{ten} Theil bis in's Unendliche; denn wenn auch die Messwerkzeuge nicht nachkommen, so geht der Begriff dennoch rücksichtslos in's Unendliche. Also Unendlichkeit nach allen Dimensionen.

Kant glaubte, dass diese Unendlichkeit etwas Eigenthümliches für die Anschauungsformen von Raum und Zeit sei, und begründete darauf seine Antinomien der reinen Vernunft; allein wir haben schon gesehen, dass sie eine allgemeine Eigenschaft aller von ihren Beziehungspunkten losgelösten Begriffe ist und daher z. B. ebenso dem Begriffe von Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Zweck und Mittel, Theil und Ganzem, Form und Materie, grösser und kleiner, besser und schlechter, schöner und hässlicher u. s. w. zukommt. Bis in's Unendliche kann man im Vergleich mit jedem gegebenen Besseren und Schöneren wieder ein Besseres und Schöneres suchen, immer einen neuen Zweck für einen gefundenen Zweck, der bloss als Mittel betrachtet wird, und so bei allen Begriffen *in infinitum*. Der frei gewordene Begriff verliert nie seinen Anspruch, zur Geltung zu kommen, und so ist die Unendlichkeit der Zeit nicht etwas Sonderbares, sondern nichts würde erstaunlicher sein, als wenn die Zeit oder der Raum oder Ursache und Wirkung und alle allgemeinen Begriffe ohne diese Unendlichkeit gedacht werden könnten.

§ 2. Die Zeitdauer.

Zeit und Zeitdauer.

Ich vermisse in den Untersuchungen der Philosophen über die Zeit eine Definition des Begriffs der Zeitdauer im Verhältniss zur Zeit, ja es scheint kaum ein deutliches Bewusstsein der Differenz dieser Begriffe vorzukommen. Denn wenn man z. B. Kant vergleicht, so zeigt sich, dass er von einer solchen Differenz keine Ahnung hat. Er hat freilich auch keinen Begriff von der Zeit, sondern nur „eine reine Form der sinnlichen Anschauung", die man nicht „discursiv" behandeln kann. Darum giebt er (in seiner Kritik der reinen Vernunft S. 69 ff. Hartenst.) auch keine Erklärung des Wesens der Zeit, sondern nennt bloss für das Wort „Zeit" noch die synonymen Wörter, „das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen", d. h. er setzt voraus, der Leser wisse schon, wovon die Rede sei. Darum meint er denn auch ohne weitere Untersuchung, indem er stillschweigend Leibniz folgt, die „ursprüngliche Vorstellung Zeit sei uns als uneingeschränkt gegeben", d. h. als unendlich der Grösse nach, und „alle bestimmte

Grösse der Zeit sei nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich". Wir sehen daraus, dass Kant die Vorstellung Zeit und Dauer oder Grösse der Zeit unterschiedslos verbindet, da die Zeit selbst von unendlicher Grösse sein soll.

Wie falsch diese ganze Vorstellungsweise ist, das hätte ihm gleich klar werden müssen, wenn er über die beiden abstracten Begriffe Raum und Zeit hinaus gegangen wäre und ein paar Analogien dialektisch durchgearbeitet hätte. Schränke ich z. B. das Mittelländische Meer ein und nehme von dem Ganzen nur die Strasse von Messina, so kann ich diese doch nicht das Mittelländische Meer nennen. Schränke ich das laufende Jahr ein auf den Monat Februar, so darf dieser doch nicht das Jahr 1882 heissen. Gleichwohl mag man Zeit und Raum nach Belieben als in kleineren oder grösseren Grössen gegeben sich vorstellen und darf dennoch von allen und jeden sagen, sie seien Zeit und Raum. Mithin kann dem Raum und der Zeit als solchen keine Grösse und am Wenigsten eine unendliche Grösse zukommen. Tiger und Schaf und Elephant können nur desswegen ohne Unterschiede Säugethiere genannt werden, weil in diesem Begriffe gar nichts von der speciellen Natur der Katzen und Wiederkäuer und Dickhäuter liegt. Also darf auch in dem Begriffe der Zeit gar nichts von Grösse liegen, wenn die Zeit von allen Zeitgrössen ohne Unterschied gelten soll.

Da durch die Unterscheidung von Zeit und Zeitdauer viele Streitfragen allein beantwortet und beigelegt werden können, so dürfen wir wohl etwas nachdrücklich ihre Wichtigkeit betonen. Wir sprechen von Zeit, wenn wir die Ordnung oder Abfolge des Gegebenen in Beziehung zur Gegenwart vergleichen; wenn wir aber von einem Jahre, einer Stunde, einem Säculum u. s. w. reden, so handelt es sich um die Messung einer gegebenen Grösse durch eine als Einheit angenommene andere Grösse derselben Art. Zur Erläuterung wollen wir eine Analogie aus einem Gebiete entlehnen, in welchem der gesuchte Unterschied ebenso scharf und deutlich zu sehen ist. Wir wählen den Raum. Beim Raum unterscheiden wir, wie bei der Zeit, drei Dimensionen, da man, wie bei der Zeit, von einem und demselben gegebenen Beziehungspunkte nach drei verschiedenen anderen Beziehungspunkten vergleichend blicken kann. Der Raum an sich genommen aber hat gar keine Ausdehnung und die Zeit

keine Dauer. In der kleinsten Ausdehnung und in der grössesten haben wir das Wesen des Raumes, wie in der kürzesten Dauer und in einer beliebig langen das Wesen der Zeit. Vom Raum als solchem unterscheiden wir daher die Ausdehnung als Grösse und von der Zeit als solcher die Dauer als Grösse. Die Grösse wird bestimmt durch Messung und Messung ist Vergleichung mit einem Masse. Eine räumliche Grösse wird gefunden, indem man sie mit einer als Einheit, d. h. als Beziehungspunkt gesetzten Bestimmtheit oder Einzelnheit vergleicht. Setze ich meinen Fuss als Einheit, so messe ich damit die Grösse des Raumes dieses Zimmers; ist ein aliquoter Theil des Kreises die Einheit, so kann damit die Grösse aller Winkel verglichen, d. h. gemessen werden. Ebenso muss im Gebiete der Zeit irgend ein Einzelnes oder Bestimmtes gegeben und mit diesem etwas anderes gemessen werden, wenn von Zeitdauer die Rede sein soll. Demgemäss ist die Zeitdauer zu definiren als die Bestimmung der Grösse im Gebiete der Zeit. Wenn ich frage, ob Perikles vor oder nach Themistokles lebte oder mit ihm gleichzeitig war, so handelt es sich um die allgemeine Bestimmung der Zeit, d. h. um die Ordnung der Abfolge in Beziehung auf die Gegenwart; wenn ich frage, wie viele Jahre der Peloponnesische Krieg dauerte, so will ich eine Grössenbestimmung, indem der Krieg seiner Zeitdauer nach gemessen werden soll an der vorausgesetzten Einheit eines Jahres.

Die Aufgabe der empirischen Wissenschaft.

Man sieht desshalb sofort, dass die Zeitdauer sich nur bezieht auf den ideellen Inhalt des Bewusstseins, sofern wir denselben in eine Vielheit auflösen und dieses Viele untereinander, ganz abgesehen von dem Gesichtspunkte des Subjects, vergleichen. Das Interesse für solche Messungen gehört daher den empirischen Wissenschaften und nicht der Philosophie an. Die Wissenschaften müssen die zweckmässigsten Einheiten suchen, mit denen sie alle räumlichen und zeitlichen Erscheinungen vergleichen können. Diese Untersuchungen sind für die Philosophie selbst ohne Bedeutung, weil die Philosophie nichts Einzelnes zu erforschen braucht und mit keiner Wissenschaft concurriren will. Die Philosophie hat nur die Principien zu erkennen und daher nur den Begriff dieser Messung selbst zu gewinnen, ohne zu

fragen etwa, nach welcher Methode das Alter der Erde oder das Auftreten des Menschen oder die Erkaltung der Sonne oder das Verschwinden eines Kometen bestimmt werden müsse.

Absolute Relativität der Zeitdauer.

Für den Begriff der Messung selbst ist es aber wichtig einzusehen, dass jede Messung immer nur relativ ist, d. h. sich immer nur auf die vorausgesetzte Einheit bezieht. Die Zahl, welche der Quotient bietet, hat desshalb nur Gültigkeit innerhalb der beiden Beziehungspunkte. Wenn wir statt mit der Einheit eines Jahres mit der Einheit einer bestimmten Pendelschwingung messen, so wird die Zahl anders werden. Da nun alles als Einheit gesetzt werden kann, obwohl wissenschaftlich einige Erscheinungen brauchbar, andere unbrauchbar sind, so kann die scheinbare Zeitdauer der Dinge einen sehr verschiedenen Anblick bieten und dies hat K. E. von Baer sehr hübsch illustrirt, indem er z. B. ein Menschenleben einmal auf den 1000ten Theil verkürzte und dann 1000mal verlängerte, ohne die Zeitdauer der uns umgebenden Naturerscheinungen correspondirend zu verkürzen oder zu verlängern. Darnach würde uns jedesmal die Natur der uns umgebenden Dinge den entgegengesetzten Eindruck machen, in Einem Falle Aufgang und Untergang der Sonne zusammenzufallen scheinen, im andern Falle kein Ende nehmen wollen u. s. w. Wenn wir aber auch alle Messungen nach verschiedenem Massstabe wieder auf einander reducirten, so würde als Resultat doch nur die allgemeine Coordination aller Dinge übrig bleiben, d. h. jede Erscheinung wäre eine bestimmte Grösse und hätte, mit den andern verglichen, eine bestimmte Zeitdauer. Wenn wir demnach auch von der bloss subjectiven Grössenbestimmung, wie sie nach dem Massstabe unserer Empfindungsgeschwindigkeit erscheint und wonach die Zeitdauer dieser oder jener Dinge als lang oder kurz gilt, absehen können und vielmehr eine rein objective Relativität aller Erscheinungen durch die empirische Wissenschaft gewinnen: so müssen wir doch immer eingedenk bleiben, dass dadurch nur die allgemeine Verhältnissmässigkeit aller Erscheinungen unter einander festgestellt wird, ohne dass man im Stande wäre, die vorausgesetzte Einheit selbst zu messen. Ein Tag ist der so und so vielste Theil eines Jahres und das Jahr so und so viel mal ein Tag,

oder die Achsendrehung der Erde verhält sich zum Umlauf um die Sonne so und so. Die Grösse der Zeitdauer, welche die zum Masse dienende Einheit selber hat, kann aber nicht bestimmt werden.

Die Zeitdauer der Welt.

Obgleich nun aber auch alle Erscheinungen mit einander commensurabel sind, so glaubt man doch, dass bei einem Versuch, durch irgend eine Einheit den Gesammtverlauf aller Erscheinungen, d. h. die Zeitdauer der Welt selbst, zu messen, der Quotient immer unendlich gross sein würde. Dies ist eine grundlose Annahme; denn die Dimensionen der Zeit gehen zwar nothwendig, wie wir sahen, in's Unendliche; bei der Unendlichkeit der Dimensionen ist aber nur der Begriff der Zeit in seiner Allgemeinheit genommen, während es sich bei den Messungen um bestimmte Erscheinungen handelt. Es ist also ein logischer Fehler, wenn man *a priori* für die Gesammtdauer der Welt die Unendlichkeit eines solchen Quotienten behauptet. Wir können bloss nach unserer jetzigen beschränkten Erkenntniss behaupten, dass wir nicht im Stande sind, eine genügend grosse Einheit zu finden, weil wir das abzumessende Object nicht festzustellen vermögen. In der Natur der Sache aber liegt es auf keine Weise, und es ist bisher noch kein logisch zwingender Grund gezeigt, wesshalb nicht das Ganze der Welt sich ebenso sollte messen lassen, wie jeder Theil des Ganzen. Wie sich der Umlauf der Erde um die Sonne messen lässt, so auch die Umlaufszeit des Neptun. Warum sollte nicht auch der Verlauf aller Erscheinungen in einer bestimmten Zahl ausdrückbar sein in Beziehung auf einen als Einheit angenommenen genügend grossen Zeitraum? Dass Kant's Einwand logisch völlig unbegründet ist, erkannten wir ja durch die Deduction der Unendlichkeit der Zeit. Denn diese angebliche Unendlichkeit bezieht sich gar nicht auf die Erscheinungen des Zeitlichen selbst, die vielmehr alle messbar und also endlich sind, sondern stammt aus dem frei gewordenen Begriffe, d. h. durch Abziehung desselben von den Erscheinungen. Die Unendlichkeit kommt der Zeit also zu, wenn wir nicht an einen zeitlichen Gegenstand denken, sondern die in dem Zeitlichen gesetzten Unterschiede des Vorher und Nachher rücksichtslos und damit zugleich rechtlos beliebig wiederholen,

wozu wir bei keiner wirklichen Erscheinung eine Veranlassung haben, also auch nicht bei der Gesammtheit der wirklichen Erscheinungen.

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob irgend eine Zeitdauer, also auch die Zeitdauer der Welt selbst, absolut bestimmbar sei, d. h. nicht bloss in Beziehung auf eine gegebene Einheit, sondern an sich. Diese Frage ist die Dummheit. Denn die Zeitdauer angeben, heisst zwei Erscheinungen vergleichen. Ohne Vergleichung mit einer gegebenen Einheit giebt es keine Dauer. Mithin ist es lächerlich zu wähnen, die absolute Zeitdauer ausrechnen zu können. Vielmehr sehen wir klar ein, dass die ganze Zeitdauer aller Erscheinungen, wenn wir einmal annehmen, sie wäre nach einem Siriusjahre oder einer viel grösseren Einheit gefunden, ganz gut halbirt oder auf den billionsten Theil reducirt werden könnte, wenn wir nur alle zugehörigen Theile der ganzen Zeitdauer nach demselben Massstabe verkürzten. Wir können das Mass auch beliebig verdoppeln oder n-mal nehmen, wenn wir nur die Einheit und die zugehörigen Stücke des Ganzen in gleichem Verhältniss ausdehnen. Denn wenn Jemand einwenden wollte, er würde es an seinem hungernden Magen sehr bald merken, dass die Zeit bis zum Mittagessen länger geworden wäre, so hätte er nur den Gedanken nicht genügend vollzogen, da ja auch alle chemischen Processe in seinen Organen entsprechend verlangsamt werden müssen und der Hunger sich nur nach demselben Verhältniss einstellen kann. Die Zeitdauer der Welt hat daher keine absolute Grösse und mithin auch nicht irgend ein einzelner Zeitabschnitt, ein Tag oder eine Secunde. Alles ist nur bezüglich bestimmt und der Gedanke eines absolut zu bestimmenden Zeitverlaufes ist ein sich selbst aufhebender Gedanke. In spielender Phantasie kann man daher sagen, dass die Welt, mit einer als absolut angenommenen Einheit verglichen, in einem Jahr oder in einer Secunde verlaufe. Alles dies ist unsinnig, weil eine solche Einheit zum Vergleich gar nicht herangezogen werden kann; denn jede denkbare Einheit dieser Art wäre ja eine Erscheinung, ein Theil des ideellen Inhalts unseres Bewusstseins, also wäre alle Messung wieder bloss bezüglich und es fehlte von Neuem der absolute Massstab. Mithin muss man sagen, dass die Zeitdauer der Welt selbst und jedes Zeitraums in ihr nur relativ ist und keine absolute Grösse hat. Es ist also auch ganz unlogisch, die Welt an sich ihrem

Zeitverlauf nach als endlich oder unendlich zu bezeichnen, ihr einen Anfang oder ein Ende zu geben u. dergl., womit sich die dogmatische Metaphysik nicht mehr als Kant unnütz abgegeben hat. Denn alle diese Bestimmungen können nur als relative innerhalb der gegebenen Erscheinungen Geltung haben und sind sinnlos in Beziehung auf die Welt an sich. Als auf die Erscheinungen bezogen sind aber alle diese Fragen positiv und umgekehrt wie bei Kant zu beantworten; denn wie jede einzelne Erscheinung einen Anfang hat, so sicherlich auch die Gesammtheit der Erscheinungen und ebenso ein Ende. Mit einer genügend grossen Masseinheit gemessen, muss die ganze Dauer eine endliche objective Grösse ergeben. Sobald man aber unsere jetzige Hülflosigkeit in der empirischen Forschung bedenkt und mit unseren kleinen Massstäben arbeitet, kann man subjectiv von einer Unendlichkeit der Zeit sprechen; ebenso wie bei Homer das Meer und die Erde als unendlich betrachtet wird. An sich genommen aber giebt es keinen Anfang und kein Ende und keinen Zeitverlauf der Welt, weil es keine ausser der Welt liegende Masseinheit zur Messung und keine Zeit ausserhalb der Zeit geben kann.

Ueber Lotze's Metaphysik der Zeit.

Wenn ich nun nachträglich meine Untersuchung dieser Fragen mit der reichen und tiefsinnigen Metaphysik Lotze's vergleiche und sein letztes Resultat aufsuche, so verwundere ich mich, dass wir so wenig zusammengetroffen sind. Die Verwunderung verschwindet aber, sobald man den Ausgangspunkt seiner entgegengesetzten Resultate zu Gesicht bekommt. Lotze schreibt S. 297: „Den zeitlichen Verlauf selbst bringen wir nicht aus der Wirklichkeit hinweg und halten es für ein hoffnungsloses Unternehmen, auch seine Vorstellung als eine apriorische bloss subjective Auffassungsform anzusehen, die im Innern einer zeitlosen Realität, in dem Bewusstsein geistiger Wesen, sich entwickele.“ Und S. 302: „Wir mussten den hoffnungslosen Versuch aufgeben, den zeitlichen Verlauf der Ereignisse nur als einen Schein anzusehen, der sich im Innern einer zeitlosen Wirklichkeit bilde.“

Ich stimme zwar Lotze darin vollkommen bei, wenn er gegen den Begriff der Zeit als einer apriorischen und bloss subjectiven

Auffassungsform eifert; denn die Kantische Lehre nebst den Spielarten ihrer Nachfolger hat wenig Anrecht auf Beifall, da man ja allerdings nicht erfährt, woher dieser Prägstock in unseren Besitz gekommen sei und ob sich die Erscheinungen auch schmelzen und durch ihn prägen lassen werden. Wenn Lotze selbst aber den Zeitverlauf in die Wirklichkeit verlegen und keine zeitlose Realität in dem Bewusstsein geistiger Wesen anerkennen will, so verstehe ich nicht klar den Sinn seiner Beweisführung. Mir stehen zwei Gedanken hindernd im Wege, um seine Gründe als hinreichend zu fassen und sein Resultat anzunehmen. Erstens kann Zeit überhaupt nicht „angeschaut“ oder besser ausgedrückt, nicht „gedacht“ werden ohne eine zeitlose Realität, welche Vergangenes und Gegenwärtiges und Zukünftiges in derselben Zeit, d. h. zeitlos, vorstellt und vergleicht. Wenn nicht ein und dasselbe zeitlose Subject in den verschiedenen Zeiten bliebe, so hätten wir keine Zusammenfassung und Vergleichung, wie ich oben (S. 204) nachzuweisen suchte. Zweitens verstehe ich bei Lotze nicht, wie der zeitliche Verlauf der Vorstellungen in die Wirklichkeit selbst versetzt werden soll; denn wir würden dann ja zwei Zeiten erhalten, eine absolute reale Zeit, in welcher die wirkliche Succession der Vorstellungen stattfindet, und eine phänomenale Zeit, welche sich auf die Gegenstände der Vorstellungen bezieht. Nun sind wir uns aber ja nach Lotze der real-zeitlichen Succession unserer Vorstellungen bewusst und können ohne dieses Bewusstsein davon nicht reden; diese sogenannte reale Succession der Vorstellungen ist also auch ein Gegenstand unseres Bewusstseins, also phänomenell oder ideell. Mithin verschwindet die zweite, die absolute und reale Zeit, und es ist doch auch Thatsache, dass wir die angeblich reale Abfolge unserer Gedanken mit den übrigen Phänomenen vergleichen und an ihnen messen, wodurch die Geschwindigkeit unseres Empfindens und Denkens ebenso ausgerechnet werden kann, wie jedes andere Phänomen. Gäbe es aber einen absolut wirklichen Verlauf der Vorstellungen mit einer realen Zeitdauer neben der ideellen, so hätten wir eine absolute Masseinheit, nach welcher wir dann auch die ideelle Grösse, z. B. die eines Tages oder Jahres, messen könnten, wenn sie commensurabel wären. Allein dann müssten ja beide als Vergleichungspunkte doch wieder innerhalb des ideellen Inhalts des Bewusstseins fallen und mithin würde die reale oder absolute Zeit illusorisch werden.

Da nun diese beiden Gründe ebenso einfach, wie unwiderleglich sind, so kann es nicht zweifelhaft sein, ob wir den Ausgangspunkt Lotze's billigen oder verwerfen sollen. Sein Ausgangspunkt ist die natürliche Ueberzeugung jedes Menschen von der wirklichen Abfolge seiner Vorstellungen in einer bestimmten Zeitdauer. Ich denke, diese Ueberzeugung haben wir von Haus aus auch. Allein ebenso überzeugt ist Jedermann davon, dass die Blätter wirklich grün sind und der Schnee wirklich kalt. Es ist mithin nicht nothwendig, alle natürlichen Ueberzeugungen für wissenschaftliche Begriffe zu halten. Ich nehme darum an, dass Lotze nur in seiner anregenden Weise die tiefsten Schwierigkeiten geistvoll entwickelt hat, ohne ein eigentliches Resultat zu finden, an das er endgültig glauben konnte. Vielleicht hätte er, wie ich dies in meinen „Literarischen Fehden S. 247" dem noch unter uns Lebenden aussprach, in seiner zu erwartenden Religionsphilosophie die Resultate der Metaphysik wieder corrigirt; denn in seinen berühmten Schlussworten: „Gott weiss es besser" deutete er ja an, dass seine Untersuchungen nicht zum Abschluss gekommen wären.

§ 3. Deduction der Zeitbegriffe.

1. Deduction der objectiven, ideellen Zeitordnung.

Die Anwendung der Zeit auf den ideellen Inhalt unseres Bewusstseins.

Wenn wir von Alcibiades oder von dem Monde sprechen, so wissen wir, dass diese Vorstellungen zu dem Inhalt unseres Bewusstseins selbst gehören und mit allen andern Vorstellungen inhaltlich zusammenhängen. Wenn ich aber „jetzt" sage oder „gestern" und „morgen", so betrifft dies nicht im Mindesten den Inhalt der vorgestellten Gegenstände. Denn dies gestern ist morgen schon vorgestern und war vorgestern morgen. Für Friedrich den Grossen war Napoleon Zukunft, für Göthe Gegenwart. Der vorgestellte Inhalt der Dinge und Ereignisse wird durch diese Zeitbestimmungen gar nicht verändert, möge er als vergangen oder gegenwärtig oder zukünftig erklärt werden. Dies folgt einfach daraus, weil die Zeit eine Form der Ordnung ist, welche nicht aus dem ideellen Inhalt selbst gezogen wird, sondern wie der Raum und die Bewegung aus dem Bewusstsein

unseres realen Seins entspringt. Die Zeitordnung ist, wie ich in meiner Schrift über Darwinismus und Philosophie zu beweisen suchte, eine perspectivische Auffassungsform. Davon müssen wir später das Genauere festsetzen. Hier wollen wir die Frage aufwerfen, wie diese Ordnung auch für den ideellen Inhalt des Bewusstseins verwerthet werden konnte.

Um diese Aufgabe deutlicher zu erfassen, wollen wir paradigmatisch erst daran denken, dass wir von der sogenannten Aussenwelt immer nur ein perspectivisches Raumbild haben und dass dieses nur dann in ein geometrisches Bild übersetzt werden kann, wenn wir in der Lage sind, den Standpunkt zu ändern und durch Vergleichung von mehreren perspectivischen Anblicken desselben Gegenstandes die geometrische Auffassung zu gewinnen. Die geometrische Auffassung ist uns desshalb nicht als die ursprüngliche gegeben, wie dies unsere gewöhnliche Theorie von der Perspective voraus zu setzen scheint, wenn sie das perspectivische Bild wissenschaftlich aus dem geometrischen deducirt, sondern umgekehrt ist zuerst das perspectivische Anschauen gegeben und die geometrische Auffassung ein späteres Product des Verstandes. Sobald wir aber zu dieser verständigen geometrischen Betrachtungsweise gekommen sind, halten wir die perspectivische Erscheinung für zufällig und subjectiv und ordnen uns den perspectivischen Inhalt des Geschauten immer geometrisch, weil wir diese Ordnung für wahr und objectiv annehmen.

Durch dieses Vorbild kann uns nun der Analogie gemäss der Vorgang deutlicher werden, wie wir die perspectivische und subjective Zeitordnung in eine objective, chronologische Ordnung des Bewusstseinsinhalts verwandeln.

Der Zusammenhang scheint zuerst zwar ganz zufällig, zeigt sich dann aber doch als nothwendig und wesentlich. Denn das Früher und Jetzt und Künftig ist zunächst nur das allgemeine Ordnungszeichen für einen bestimmten zufällig gegebenen ideellen Inhalt des Bewusstseins. Diese Ordnung bleibt bestehen, auch wenn das Jetzt sich verschiebt und von einem neuen Inhalt ausgesagt wird, da auch dieser Inhalt bald vergangen ist und in der Ordnung der Reihe zum dritten Gliede wird. Das nächste Jetzt wird dann das vierte Glied der Vergangenheit u. s. f. Also sehen wir, dass die Zeitordnung, obwohl ursprünglich perspectivisch vom Gesichtspunkte des realen Subjects

aus entworfen, dennoch eine objective ideelle Ordnung erlaubt, sofern ja das als Jetzt oder Vorher Bezeichnete immer einen bestimmten ideellen Inhalt hat.

Nimmt man nun, was ja durch den geistigen Verkehr der Menschen mit Hülfe der Sprache möglich ist, noch die perspectivischen Zeitbilder in andern Ichen hinzu, die uns durch Erzählungen, Chroniken u. s. w. kund werden: so wird dem Verstande die Aufgabe gestellt, diese vielen perspectivischen Zeitordnungen zu vergleichen, das darin jedesmal gegebene Jetzt und Künftig und Früher zu eliminiren und gleichsam geometrisch eine objective Ordnung des ideellen Inhalts der Zeit zu entwerfen, wie dies die Welthistorie zu leisten sucht.

Sind wir aber soweit gekommen, so können wir nun den umgekehrten Gang nehmen, und wie die Theorie der Perspective aus der sogenannten objectiven und geometrisch gegebenen Wirklichkeit das perspectivische Bild für jeden Gesichtspunkt construirt, in derselben Weise aus der als objectiv vorausgesetzten Ordnung des ideellen Inhalts der Zeit das perspectivische Zeitbild für jedes beliebige auffassende Subject construiren.

So werden wir etwa sagen, dass in der Reihenfolge der Preussischen Geschichte dem Könige Friedrich dem Zweiten dieser bestimmte Platz zukommt, dass er an dem und dem bestimmten Tage dies und das Bestimmte sah und hörte und empfand, that und litt, und dass in dem Zusammenhang dieser Geschichten ihm an der und der bestimmten Stelle der objectiven ideellen Zeitordnung dies Ereigniss als vergangen, jenes als mögliche Zukunft und das und das als Gegenwart erschienen sei. In derselben Weise kann Jeder sich selbst in dem objectiven Zusammenhang der ideellen Ordnung seinen bestimmten Platz anweisen und sich objectiv betrachten. Die Frage, warum ich jetzt dies und nichts anderes erlebe, ist dieselbe, warum etwa Friedrich den siebenjährigen und nicht den Peloponnesischen Krieg führte, weil er nämlich objectiv und für sich perspectivisch nicht in diesen, sondern in jenen Zusammenhang hineingehört.

Wesen der objectiven ideellen Zeitordnung.

Was ist nun diese objective Zeitordnung? Wer die grosse Unklarheit der Begriffe, die über die Zeit im Schwange sind, genügend kennen gelernt hat, wird diese Frage aufwerfen müssen. Demgemäss ist als Beziehungspunkt das substanziale, reale und ideelle Sein zu vergleichen. Nun ist sofort klar, dass die objective Zeit

keine Substanz ist, weder eine unbewusste, noch eine selbstbewusste. Zweitens kann die Zeit auch nicht als eine reale Thätigkeit, weder als Wille, noch als Bewegung, noch als Empfinden und Denken betrachtet werden. Folglich muss sie ein ideelles Sein haben, d. h. sie muss der Inhalt einer realen Thätigkeit sein. Aber welcher Thätigkeit? Das Wollen und Bewegen kann gleich eliminirt werden. Aber auch das Empfinden und Vorstellen und Phantasiren und die Erfahrung haben offenbar zu ihrem Inhalt nicht die objective Zeitordnung. So bleibt nur das Denken übrig. Da das Denken über alles Seiende sich erstreckt, so muss auch hier wieder ein bestimmtes abgegrenztes Gebiet unterschieden werden; denn das Denken liefert Wissenschaft, und die Zeitordnung ist weder Naturwissenschaft, noch Mathematik, noch Theologie, noch Psychologie u. s. w. Das Denken über die Erfahrung nach den oben angegebenen Beziehungspunkten liefert aber das perspectivische Zeitbewusstsein. Mithin ist das Gebiet der objectiven Zeit die Vergleichung der verschiedenen perspectivischen Zeitbilder, woraus sich als zugehörige Wissenschaft die Geschichte ergiebt. Jeder stellt sich desshalb bald dies, bald das vor und kann ohne jede chronologische Ordnung bald an etwas Zukünftiges, bald an etwas Vergangenes denken; sobald man aber diese verschiedenen tumultuarisch, d. h. nur nach einer durch unser individuelles Subject gegebenen Reihenfolge durch einander laufenden Vorstellungen wieder unter einander vergleicht, ergiebt sich die objective Ordnung der Geschichte als Inhalt des Denkens. Mithin ist die objective Zeitordnung ein ideelles Sein, nämlich der ganz bestimmte Inhalt der Geschichtswissenschaft, und ihr zugehöriges reales Sein besteht in dem zugehörigen wissenschaftlichen Denken. Wo dieses fehlt, verschwindet daher auch die objective Zeitordnung, wesshalb z. B. bei Thieren, Kindern, Wilden und ungebildeten oder leidenschaftlichen Menschen keine geschichtliche Auffassung der Welt vorkommen kann.

Dies Resultat wird nun dialektisch Ungeübte sehr befremden und sie werden lachend fragen, ob denn die objective geschichtliche Ordnung der Dinge nicht stattfände, wenn einer grade nicht daran denkt? Ob die Zeitfolge aller Dinge nicht ganz unabhängig vom Denken sei? Allein das Spotten ist hier unsere Sache; denn die Frage ist ebenso gescheidt, wie wenn einer behauptete, die Musik wäre im Concertsaale ebenso vorhanden, ob

wer da wäre, der sie hörte, oder nicht. Der Physiker weiss aber, dass dort nur die Bedingungen oder Beziehungspunkte vorhanden sind, die bloss von einem Hörenden als Musik empfunden werden. Ebenso wissen wir, dass die objective Zeitordnung nur in dem Denkenden gedacht wird, dass aber in den realen Thätigkeiten aller Wesen bloss die Bedingungen und Beziehungspunkte liegen, welche aufgefasst und verglichen und bestimmt den Begriff der Weltgeschichte geben müssen. Diese weltgeschichtliche Zeitordnung und ihr ganzer Inhalt ist daher selbst völlig zeitlos, wie ein jeder andere Inhalt wissenschaftlich erkannter Wahrheit.

2. Deduction des perspectivischen Zeitbewusstseins.

Da Lotze in seiner letzten Metaphysik an der Realität der Zeit scheiterte, indem er es nachdrücklich als ein „hoffnungsloses Unternehmen" bezeichnete, „den zeitlichen Verlauf der Ereignisse" zu erklären, und desshalb diesen Verlauf als blinde Thatsache in seine Welt aufnahm, die dadurch zu einer sich verlaufenden und das Unendliche und das Nichts sich assimilirenden werden musste: so ist es angezeigt, nachdem wir oben mit dem Begriffe der Zeit bekannt geworden sind, auch die Deduction des perspectivischen Zeitbewusstseins zu versuchen. Um der Klarheit willen ist es gut, den einfachsten Ausdruck für das Problem zu wählen. Es fragt sich also, woher es kommt, dass sich uns das Jetzt, das Vorher und Nachher fortwährend verschiebt, indem wir immerfort ein anderes Jetzt haben und das Kommende zum Vergangenen wird.

Um die Beziehungspunkte des Begriffs deutlich zu übersehen, denken wir uns nun zunächst das percipirende Subject weg, setzen aber die eben deducirte feststehende zeitlose Ordnung des ideellen Weltinhalts voraus. Diese objective Zeitordnung ist nach der Analogie der Zahlenreihe zu denken, in welcher die Drei zwar vor der Vier steht und Neun vor Zehn, aber ohne zeitliches Vorher und Nachher, da alle Zahlen zeitlos als gegeben gedacht werden können; denn die Drei entsteht nicht erst, wenn ich zähle, sondern sie konnte auch schon vor hundert und tausend Jahren gezählt werden und ist zeitlos an der bestimmten Stelle in der Zahlenreihe zu denken. Wenn wir nun das Subject, welches wir weggedacht hatten, wieder hinzuthun, so ist eine doppelte Möglichkeit zu unterscheiden. Wäre das Subject nämlich, wie

wir Gott denken, mit einem ganz unbeschränkten Bewusstsein ausgestattet, so wäre die ganze Reihe des gesammten Weltinhalts ideell in ihm als ewiges Jetzt, d. h., ohne Bild, völlig zeitlos wie die Zahlenreihe gesetzt. Nehmen wir aber ein Subject mit beschränktem Bewusstsein, wie es uns erfahrungsmässig bekannt ist, so würde in seinem Bewusstsein nur ein bestimmter Abschnitt aus der ganzen Reihe des ideellen Weltinhalts gegeben in der Art, wie wenn einer durch einen Tubus sehen müsste und von der ganzen aufgeschriebenen Reihe nur ein kleines Stück sehen könnte. In diesem Falle könnte auch kein Zeitbewusstsein, kein Jetzt und keine Verschiebung des Jetzt eintreten.

Da wir nun bei beiden Annahmen keine Zeit finden, so wollen wir es so machen, wie bei der Auflösung von Gleichungen mit zwei Unbekannten. Es sei uns also jetzt y als die „Zeitlosigkeit“ durch die beiden Annahmen als Gleichungen aufgelöst. Da nun x als „Zeit“ noch darin steckt, eliminiren wir y und setzen seine beiden gefundenen Werthe wieder in Gleichung, d. h. wir behaupten, dass Zeit nur verstanden werden könne, wenn das beschränkte Bewusstsein zugleich das ganz unbeschränkte Bewusstsein sei. Um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen und x zu finden, müssen wir die Voraussetzung der objectiven ideellen Zeitordnung durch die obige Betrachtung näher dahin bestimmen, dass diese objective Zeitordnung nur in dem Denkenden existire, dann wann er sie denkt; dass immer aber in den wirklichen Wesen diejenigen Thätigkeiten gegeben sind, deren Zusammenfassung diese objective Zeitordnung ist. Denn es existiren eben nur die wirklichen Wesen mit ihren Thätigkeiten.

Wenn wir desshalb nach den Resultaten der Ontologie das Subject als zeitloses substanziales Ich setzen, welches in realer Thätigkeit existirt und einen unbegrenzten Umfang des Bewusstseins hat, wobei aber dies Bewusstsein in verschiedenen Stufen der Intensität gedacht werden muss in der Art, dass z. B. auch das sogenannte Vergessene und das im Gedächtniss Aufbewahrte, aber nicht Gegenwärtige, ebenfalls als Bewusstsein gilt: so kann sich mit diesem unbegrenzten Bewusstsein sehr wohl zugleich das beschränkte Bewusstsein vertragen, sofern dies bloss als die intensivste Spitze des allgemeinen Bewusstseins betrachtet wird. Dieser Begriff giebt uns die erste Prämisse oder den ersten Beziehungspunkt.

Nehmen wir nun zweitens hinzu, dass wir die Vielheit dieses ideellen Inhalts des Bewusstseins, die theils in den relativ unbewussten Kreis, theils in den intensiven Ausschnitt des allgemeinen Bewusstseins fällt, nur in der wirklichen Thätigkeit unseres Wesens haben und dass dieser Inhalt eine Reihenfolge darstellt, die durch Zusammenfassung der wirklichen Thätigkeiten als Wahrheit erkannt ist, so muss dementsprechend die wirkliche Thätigkeit eine Ordnung bilden. Diese Reihenfolge kann aber nur darum als eine zeitliche vorgestellt werden, weil wir in der ganzen Abfolge immerfort unser substanziales Sein bejahen und das ganze Nacheinander der Reihe unaufhörlich leugnen, welches in dem identischen Jetzt und Jetzt zu Tage tritt. Denn dies perspectivische Jetzt, welches bei jeder Vergleichung eines gegebenen Zeitinhalts als Gesichtspunkt der Zeitordnung dient, bedeutet nichts anderes, als meine zeitlose Substantialität, die ich immerfort bejahe, gleichgültig gegen den ideellen Inhalt. Der Inhalt kann aber, wie bei einigen Wahnsinnigen, immer dieselbe fixirte Idee sein, wenn nach dem allgemeinen Weltzusammenhang dieselbe Note vielmals hintereinander angeschlagen wird, wie bei einigen unendlichen Reihen immer dieselbe Zahl folgt; oder wenn der Weltzusammenhang ein anderes Bild fordert, so wird das Bewusstsein einen andern Inhalt gewinnen, aber nur den ganz bestimmten, der in der Reihe auf den vorigen an sich zeitlos folgt, wie die Vier auf die Drei. Entweder bleibt nun der erste neben dem zweiten Inhalt stehen, wenn das Bewusstsein seine Beschränktheit verlöre und doppelt so viel fassen könnte, oder der erste wird ideelles Nichtsein, d. h. unbewusst, und der zweite ideelles Sein. Das Bewusstsein der Zeit wäre dann aber unmöglich, wenn das Nichtseiende nicht als Erinnerung schwächer festgehalten und mit dem in entsprechend geringerer Menge das Bewusstsein erfüllenden neuen ideellen Sein verglichen werden könnte. Da dies aber, wie wir *a priori* fordern müssen und aus der Erfahrung wissen, thatsächlich der Fall ist, so gewinnt das Subject, indem es seine zeitlose Substantialität in jedem perspectivischen Jetzt bejaht und die ideellen Inhalte der Reihe vergleicht, zugleich das Bewusstsein der Zeit als einer allgemeinen Reihenordnung des Vorgestellten und der zeitlosen reellen Reihenfolge seiner Gedanken. Das Bewusstsein

von all diesem und ähnlichem ist aber auch ideeller Inhalt und gehört desshalb mit in den allgemeinen Zusammenhang der Welt, und wenn dies Bewusstsein aufgeschrieben wird, so führen die Literar- und Cultur-Historiker jeden etwa beachtenswerth gewordenen Gedanken an einer bestimmten Stelle des ganzen culturgeschichtlichen Zusammenhangs vor und zeigen uns womöglich, warum er grade dann auftreten musste und früher und bei Andern nicht entstehen konnte.

Summa: Die allgemeine objective Zeitordnung, welche die Geschichte als Wissenschaft erkennt, ist wahr; folglich die entsprechende Ordnung der wirklichen Thätigkeiten der Wesen, welche durch die Geschichte gedacht wird, ebenfalls wahr. Aber diese Ordnung verfliesst nicht in der Zeit, weil die Zeit nur die perspectivische Auffassungsform dieser Ordnung ist und nur in das ideelle und nicht in das reale Sein fällt.

Eine Instanz beseitigt.

Man könnte dieser Beweisführung noch den Einwand machen, dass der „reale, zeitliche“ Verlauf der Vorstellungen zwar auch vorgestellt werde und desshalb zwar mit in die ganze objective und ideelle Ordnung des Bewusstseinsinhalts gehöre, dass aber dadurch doch die „Realität“ des zeitlichen Verlaufs selbst nicht ausgeschlossen sei. Denn wir stellen ja auch unser reales Sein uns vor und sofern gehört dieses zwar zum Bewusstsein, dennoch erkennen wir unserer Realität eine Gültigkeit auch abgesehen von seinem Vorgestelltwerden zu. In derselben Weise könnte doch auch der real-zeitliche Verlauf der Vorstellungen abgesehen von seinem Vorgestelltwerden Gültigkeit haben; ja er könnte als Bedingung der Möglichkeit, sich einen Verlauf der Vorstellungen zu denken, grade zu fordern sein.

Um diesem Einwand zu begegnen, müssen wir zunächst an den Unterschied von Zeit und Quantität der Zeit oder Zeitdauer erinnern. Die Zeit selbst ist eine zeitlose (quantitätslose) Ordnung: die Zeitdauer eine Grössenbestimmung. Der „real-zeitliche Verlauf“ der Vorstellungen könnte desshalb entweder als blosse Ordnung des ideellen Inhalts und der zugehörigen realen Thätigkeiten oder, wie von Lotze, als eine gewisse absolute Grösse der Zeitdauer gedacht werden.

Die letztere Annahme ist unmöglich, weil alle Grössenbestimmung relativ ist, also nicht eine reale oder absolute Zeitgrösse neben der ideellen gedacht werden kann, da beide commensurabel

sein müssen, wenn von Vergleichung und Grösse die Rede sein soll.

Also bleibt nur die erste Annahme übrig, dass eine reale, der zeitlichen entsprechende Ordnung der Vorstellungen angenommen werden müsste. Dies ist nun durchaus anzuerkennen und darauf beruht grade unsere ganze Theorie; denn die Zeit ist nur das Bewusstwerden der realen Ordnung. Die Realität der Ordnung begründet eben die perspectivische Auffassung der Zeit, die desshalb im Plural und in unendlicher Mannigfaltigkeit erscheinen muss. Der Grund der Ordnung liegt also im Realen selbst. Die Auffassung der Ordnung als einer objectiven ist aber schon etwas Ideelles, ist Bewusstsein. Wer desshalb eine wirkliche, in der Zeit verlaufende Ordnung der Dinge verlangt, der will die Existenz einer Musik, die Niemand hört. Zugleich sehen wir, wie von einer Deutung der real-zeitlichen Ordnung der Vorstellungen als einer Dauer, einer Quantität gar keine Rede sein kann. Es ist ja nur von einer Ordnung die Rede, die quantitativ ganz zeitlos ist nach ihrer realen Seite, die aber eine ganz bestimmte Dauer des „Verlaufs“ hat nach ihrer ideellen Seite, sofern wir sie nämlich in unserer Vorstellung mit dem Inhalt des übrigen Bewusstseins vergleichen und messen.

Mithin ist die Instanz beseitigt; denn nach der ersten, von Lotze betonten Auffassung ist sie nicht zu halten und nach der zweiten Auffassung ist es keine Instanz, sondern ein Bestandtheil unserer Theorie selbst. Bei Lotze fehlt eben die Unterscheidung von Zeit und Zeitdauer und die daraus sich ergebende Möglichkeit, das Problem von der Realität und der Idealität der Zeit befriedigend aufzulösen.

3. Das technische System.

Die Vielheit der perspectivischen Zeitordnungen.

Es ist hierdurch nachgewiesen, wie die rein perspectivische Auffassung der Zeit zu einer allgemeinen Ordnungsform des ganzen ideellen Inhalts des Bewusstseins werden konnte. Da diese Form nun ihrem Ursprunge nach durchaus perspectivisch ist, d. h. in einem realen Wesen wie von einem gesetzten Punkte aus entworfen wird, so folgt, dass jedes Bewusstsein eine andere Zeitordnung besitzt. Was dem Abraham Gegenwart

und nächste Zukunft war, ist für David niemals Gegenwart und Zukunft gewesen und nie anders als durch Erzählung in sein Bewusstsein gekommen. Unsere Eltern erlebten eine Gegenwart, die für uns als Vergangenheit gilt. Unsere zukünftige Gegenwart wird ihnen niemals gegenwärtig. So hat jedes Bewusstsein eine verschiedene perspectivische Zeitordnung.

Die unabänderliche und doch scheinbar zufällige Abfolge des Zeitlichen.

Die Zeitordnung ist für jedes Bewusstsein zugleich unabänderlich fest, weil sie überhaupt dem Bewusstsein als einfache Bemerkung über das Thatsächliche gegeben ist. Sie ist rein erfahrungsmässig und wir erkennen zunächst gar keinen Grund für diese Ordnung. Jetzt sehe ich einen Baum, dann einen Raben, dann höre ich ein Kind schreien, dann werden die Zeitungen gebracht u. s. w. Warum dies alles aufeinander folgt, davon giebt man sich ursprünglich keine Rechenschaft, weil man gar nicht danach fragt, sondern bloss vergleichend das Nacheinander erkennt. Die ideelle Ordnung des Inhalts unseres Bewusstseins erscheint als zufällig, da uns ohne tiefere Nachforschung keine Regel und kein Grund aufstossen kann. Sie erscheint auch als willkürlich, da ich z. B. ein Buch nehme und nun nacheinander nach der Ordnung Seite für Seite lese oder mit Ueberschlagungen blättere und die Bilder einer Gallerie in beliebiger Reihenfolge der Zeit betrachte. Die Willkür in der Anordnung des zu erlebenden ideellen Inhalts erstreckt sich aber nur auf die Zukunft; dies ist klar, weil das Erlebte ja schon geordnet ist. Dies sah ich gestern, jenes vorgestern. Ob das Zukünftige auch schon geordnet ist, kann ich nicht eher sehen, bis es nicht mehr Zukünftiges ist. Es kann darum der Willkür preisgegeben zu sein scheinen. Ich will in die benachbarte Stadt reiten und die dortige Kirche sehen. Ich lasse satteln, habe das Gefühl zu Pferde zu sein, erlebe den Anblick der Kirche. Allein grade bei dieser scheinbar willkürlichen Anordnung der Zukunft kommt vielleicht der erste Anstoss, um die vom Willen unabhängige Ordnung des ideellen Inhalts des Bewusstseins zu erkennen. Denn das Pferd soll stolpern, der Reiter ein Bein brechen; er hat nun Schmerzen zu Hause und sah die Kirche nicht. Die Reihenfolge des Erlebten ist anders als der Plan. Die Zukunft erscheint nun ebenso unabänderlich bestimmt, wie die Vergangenheit. Der Reiter glaubt an das

Schicksal. Einige jedoch bilden sich ein, sie hätten wenigstens eine begrenzte Freiheit des Willens und könnten doch gewiss für die nächsten Augenblicke über die Zukunft verfügen. Wir können doch z. B. dies oder das Wort jetzt sprechen wollen und dann sprechen und den Laut hören. Allein das Wort fiel uns nicht ein; ein Krampf lähmte die Zunge, als es uns einfiel. Ein Blitz leuchtete grade stark in's Auge und liess uns das Vorhaben vergessen. Die Reihenfolge der Zukunft erscheint vom Willen unabhängig und von einer Ordnung zu sein, deren Regel wir nicht erkennen.

Der Grund der Reihenfolge des Zeitlichen liegt in einem technischen System.

Bei vorschreitender Bildung und zunehmendem Alter wird der ideelle Inhalt des Bewusstseins umfassender und man sucht überall nach dem Gesetze des zureichenden Grundes ein Jegliches zu verstehen. Ist nun in dem objectiven Inhalt der Zeit vielleicht ein System zu erkennen? Es giebt drei Arten von Systemen, theoretische, ethische und technische. Die theoretischen sind allgemeingültig und enthalten keine individuellen Elemente, wie das System Linné's oder das System der Mathematik oder Grammatik. Mit einem solchen hat die Zeit ihrem Inhalt nach keine Aehnlichkeit. Die ethischen Systeme der Pflichten- oder Güterlehre sind jenachdem entweder aus allgemeinen Gesichtspunkten oder perspectivisch entworfen, immer aber allgemein, indem die Güter als Gegenstände des Willens entweder begrifflich und also allgemein bestimmt oder doch wenigstens als dem individuellen Subjecte für viele verschiedene Veranlassungen geltend und also auch mit einer gewissen Art von Allgemeinheit festgestellt werden. Die ethischen Systeme können darum mit der Zeitordnung keine Verwandtschaft haben. So bleiben die technischen Systeme übrig, z. B. das System einer Tragödie, eines Romans, einer Symphonie, einer Tuchfabrik, einer Postorganisation u. s. w. In diesen sind die Elemente alle individuell und jedes greift an seiner bestimmten Stelle in den Gang des Ganzen ein, hört auf, fängt wieder an zu wirken, steht in Gemeinschaft und ist Glied der Reihe nach einer das Ganze bestimmenden Ordnung. Wenn daher für die Ordnung der Zeit ein Grund gefunden werden soll, so könnten wir nur auf die Analogie mit den technischen Systemen zurückgehen.

In der gegen einander gleichgültigen Abfolge der ideellen Inhalte der Zeit bemerken wir durch Erinnerung sehr bald

bestimmte Wiederholungen ähnlichen Inhalts; z. B. auf jeden Frühling folgt ein Sommer, ein Herbst, ein Winter; auf jeden Tag eine Nacht; auf das Schlafen das Wachen; auf die Kindheit das Alter. Solche Wiederholungen sind wie bestimmte Melodien in der Folge der Zeit. Bei einigen derartigen Reihen giebt es aber Abweichungen, die uns erstaunen oder erschrecken; es folgt zuweilen auf die Kindheit kein Alter, sondern der Tod; andere Reihen erscheinen aber ausnahmslos fest und unabänderlich bei jeder Wiederholung. An diese knüpft sich zuerst die Idee von Ursache und Wirkung an, von der wir später handeln müssen. Soweit wir nun diese Idee anwenden können, soweit verstehen wir theoretisch die Abfolge der Zeit. Da das Denken aber überhaupt durch den Satz vom zureichenden Grunde ausgedrückt wird, so sind wir auch von selbst veranlasst, überall einen zweck-ursächlichen Zusammenhang vorauszusetzen, auch wo wir uns weit entfernt davon sehen, ihn zu erkennen, wie in einer Fabrik, wo wir nur einzelne Zusammenhänge verstehen, bei dem grossen Durcheinander der Verknüpfungen aber das Woher, Wohin und Wozu nicht übersehen können. So kommen wir nothwendig zu der Idee einer das Ganze aller einzelnen Bewusstseinsphänomene bestimmenden Ordnung, durch welche jedes Glied der Reihe an seiner Stelle auftritt. Wenn wir desshalb nicht die rohe Vorstellung einer blind zufälligen Reihenfolge des Zeitinhalts, die alte Schicksalsidee, festhalten können, da sie der Natur des Denkens als eines beziehenden oder begründenden Zusammenfassens widerspricht, so müssen wir die Ganzheit der Zeitordnung als ein technisches System auffassen, obgleich wir die Erkenntniss desselben einer höheren Intelligenz überlassen.

Einordnung des perspectivischen Zeitbewusstseins in das ganze technische System.

Nun hatten wir aber mit der rein perspectivischen Ordnung der Zeit angefangen und demgemäss so viele verschiedene Ordnungen der Zeit gefunden, als es verschiedene bewusste Subjecte giebt. Wir müssen daher jetzt, nachdem wir zu dem ideellen Inhalt der Zeit selbst übergegangen sind und die Abfolge desselben als eine in sich begründete Ordnung erkannt haben, auch die perspectivischen Ordnungen der Zeit aus dem allgemeinen Plane ableiten. Wie man aber bei geometrisch genauer Kenntniss einer Gegend auch das perspectivische Bild construiren kann, das sie von jedem beliebigen Standpunkte aus bieten muss: so ist es nun auch

selbstverständlich, wie für jedes reale Subject in der ganzen Reihe des ideellen Zeitinhalts ein bestimmt angeordnetes perspectivisches Bewusstseinsbild sich ergeben muss.

Ich komme desshalb hier bei dieser längeren Auseinandersetzung wieder auf den Punkt zurück, den ich in meiner Abhandlung über Darwinismus und Philosophie nur kurz berührte. Die Zeit ist nur die Ordnung des Vorher, Nachher und Zugleich; davon ist die Dauer der Zeit zu unterscheiden, die durch Vergleichung der Zeitinhalte, also durch Messung gefunden wird. Nun zeigte sich alle Bestimmung der Dauer als bezüglich, da kein absoluter Massstab zu Grunde gelegt werden kann. Mithin darf man nicht sagen, dass die Zukunft an sich, d. h. absolut verstanden, durch einen irgend wie als wirklich gegebenen Zeitraum von der Gegenwart oder Vergangenheit getrennt wäre. Absolut genommen kann und muss man die ganze Abfolge der Welterscheinungen als fertig ansehen, so dass, um es paradox auszudrücken, das Zukünftige schon geschehen ist und Vergangenheit und Zukunft gleichzeitig sind. Eine solche Anschauung wäre aber nur möglich für das absolute Bewusstsein, wie wir es Gott zuschreiben; für das einzelne reale Subject, welches mit seiner realen Thätigkeit als einzelnes Glied in die ganze Ordnung gehört, ist immer eine perspectivische Ordnung der Zeit in der Anschauung gegeben, wie im Raum für jeden Sehenden immer nur ein perspectivisches Bild, und mithin wird z. B. für ein in die Zehn gesetztes Subject die Neun vergangen und die Eilf zukünftig sein, während das in die Funfzehn gesetzte Subject die Eilf für in vierter Stelle vergangen halten muss. Ebenso muss wegen der Beschränktheit des individuellen Bewusstseins die Zeitdauer für unsere Auffassungskraft eine fest normirte Grösse haben und wir können daher keinen Zeitraum für kürzer oder länger ansehen, als er uns nach der Messung mit unserem Massstabe erscheint. Nur im Denken kommen wir durch die angeführten Beweise zu der völligen Freiheit der Erkenntniss und können die perspectivische Betrachtung der Zeit als eine beschränkte nicht bloss in die Idee einer absoluten Anschauung auslöschen, sondern auch ihre Nothwendigkeit für den individuellen Standpunkt ableiten und die sogenannte reale Abfolge der Gedanken aus dem von uns geforderten technischen System des Ganzen erklären und die perspectivische individuelle Anschauung mit der Freiheit des Denkens versöhnen.

§ 4. Confirmationen.

Während einige andere Begriffe der Philosophie als vollständig durchdacht in allgemeiner Uebereinstimmung von den Philosophen gebraucht zu werden scheinen, so gilt die Zeit als ein offenes Problem; denn noch in seinem letzten Werke, in der jüngst veröffentlichten Metaphysik, hat der uns leider entrissene, geniale Lotze seine Rathlosigkeit in Bezug auf die Lösung dieses Problems in gewohnter Freimüthigkeit offen bekannt. Es ist daher angezeigt, den hier dargelegten Lösungsversuch noch durch allerlei Confirmationen zu empfehlen.

Zu den Confirmationen einer Thesis rechne ich, abgesehen von der eigentlichen Demonstration, erstens alle diejenigen schon gültigen Wahrheiten, welche sich auf die Thesis in der Art beziehen lassen, dass sie als Folgen derselben erscheinen und mithin wegen ihres schon anerkannten Inhalts auch die Ueberzeugung von der Richtigkeit der Thesis verstärken; zweitens aber die Kritik aller der Thesis widersprechenden Lehrmeinungen, sofern die offenbare Unrichtigkeit dieser Meinungen indirect die Richtigkeit derjenigen Auffassung in das Licht setzt, welche von den gerügten Widersprüchen frei ist.

1. Die Ahnungen des naturalistischen Denkens.

Da nun diese Auffassung der Zeit das natürliche Resultat des Denkens ist und sich das streng begriffliche Denken von dem naturalistischen nur durch das Bewusstsein der Methode und durch die Reinheit der Begriffe unterscheidet, so ist anzunehmen, dass auch überall in dem Volksbewusstsein die von uns gewonnenen Lehrsätze in irgend einer Anschauungsform vorkommen werden. Wir brauchen daher nur mit einiger Aufmerksamkeit hinzusehen, um die beiden Lehrsätze von der Zeit als überall vom Volke bemerkte zu erkennen. Obgleich nämlich die perspectivische Auffassung die allgemein herrschende ist, die nicht nur die Sprache in besondern Ausdrücken wie gestern und heute u. s. w. normirt hat, sondern die auch das ganze Leben des Volkes in seiner Zeiteintheilung und Geschichtsauffassung bezeugt: so hat sich doch auch das durch tieferes Denken entstehende Bewusstsein von der bloss perspectivischen Natur dieser Zeitauffassung überall

in den Religionen der Völker kund gethan; denn sie schreiben ihren Göttern in geringerem oder höherem Masse eine Kenntniss der Zukunft zu, die sie damit als eine feststehende Ordnung wie die Vergangenheit betrachten, und wobei also das Charakteristische der perspectivischen Auffassung in eine höhere Erkenntniss aufgehoben wird. Schon die Schicksalsidee bezeugt, dass man die gesammte Reihe der in der Zeit verlaufenden Ereignisse als zeitlos fertiges Ganzes anzusehen vermochte. Ebenso glaubte man, dass begnadigte Personen durch eine Art von Gemeinschaft mit der göttlichen Kraft bei Lebzeiten als Seher und Propheten die Zukunft als fertiges Ereigniss vor sich liegend sehen könnten, als wäre sie von der Vergangenheit nicht durch Unfertigkeit verschieden, oder man gestand Sterbenden einen mehr oder weniger weit reichenden Blick in die Zukunft zu als eine zwar merkwürdige, aber doch thatsächliche Kraft.

Auch was die Zeitdauer betrifft, so erkannte das Volk, wie wir aus vielen Sagen und Märchen sehen, die bloss relative Beschaffenheit des Massstabes und brachte diese Relativität als eine für ein absolutes Bewusstsein wegfallende geistreich auf zwiefache Art zur Anschauung. Die eine Art besteht darin, dass man einen kleinen Ausschnitt der Dinge plötzlich nicht mehr an der Veränderung und also der Zeit Antheil haben liess, z. B. wie in der Sage vom Dornröschen, wo innerhalb des von der Rosenhecke eingeschlossenen Gebietes alles mit dem Eintritte des Fluches unverändert bleibt, während rings umher die Zeit fortschreitet. Aehnlich in den vielen arabischen Sagen, in denen durch einen Zauber ein König mit allen Bewohnern plötzlich verschwindet oder in Stein verwandelt wird und nach einem bestimmten Zeitraum wieder umgewandelt weiterlebt. Der Contrast zwischen den beiden Kreisen der Dinge, den zeitlos verharrenden und den in der Zeit vorschreitenden, zeigt ein Bewusstsein darüber, dass je nach dem Gesichtspunkte Zeit verfliesst oder nicht verfliesst; denn für die einen ist ein grosser Zeitraum vorübergegangen, für die andern schliesst sich das nach hundert oder tausend Jahren Geschehende unmittelbar an die Zeit vor dem Beginne der Erstarrung an.

Die andere Art, die Relativität der Grösse der Zeit oder der Zeitdauer zur Anschauung zu bringen, geschieht durch Nebeneinanderstellung verschiedener Zeitgrössen, wie sie bei Anwendung von mehreren Massstäben sich ergeben müssen, was die Sagen

mit einem gewissen Humor anzudeuten pflegen. So variiren die Märchen denselben Gedanken in verschiedenen Formen, wie bei dem im Bade untertauchenden und in wenigen Secunden ein ganzes Leben durchmachenden Khalifen, oder wie bei dem Hirt im Berge, der (nach Büsching's Volkssagen) den Rittern die Kegel aufstellt und nach dem kurzen Spiel hinausgekommen draussen zwanzig Jahre verstrichen findet, oder wie bei dem König Pradyumna; denn während er eine kurze Zeit dem Spiel der göttlichen Sängerinnen lauscht, um dann erst bescheiden sein Anliegen bei Brahma vorzutragen, sind viele Menschenalter auf der Erde verstrichen und er selbst wird bei seiner Rückkunft nicht mehr erkannt und kennt Niemand von den Lebenden. Bei dieser geistreichen Verwendung eines doppelten Massstabes muss die logische Unmöglichkeit, dass ein Element der einen Reihe, wie z. B. der sterbliche König, mit in die andere Reihe versetzt wird, nothwendig als Wunder erscheinen; aber grade diese Wunderbarkeit, die gewöhnlich den Humor des Volkes herausforderte, bezeugt die Erkenntniss der blossen Relativität aller Zeitdauer und kann als Beweis gelten, dass auch bei dem naturalistischen Denken der Völker die Auffassungen des philosophischen Bewusstseins ahnungsvoll und geistreich durchgedrungen sind.

2. Eberty's geistreicher Einfall.

Die perspectivische Natur der Zeitunterschiede kann auch mit Hülfe der Raumvorstellung sehr hübsch veranschaulicht werden, wie dies Eberty that, der aber selbst über die Begriffe von Raum, Zeit und Ewigkeit nur eine recht verworrene Vorstellung hatte. Genug er fand doch ein Goldkörnchen. Denn gegenwärtig scheint ein Ereigniss bloss zu sein für den unmittelbar im Raum dabei Anwesenden, für weiter Entfernte muss es als vergangen erzählt werden. Da aber der Lichtstrahl Zeit braucht, um von einem Punkte zum andern zu kommen, so kann man sich einen sehr entfernten Stern denken, bis zu welchem ein Lichtstrahl mehrere Jahrtausende braucht, um anzukommen. Stellen wir uns nun vor, auf solchem Stern wären Beobachter mit genügend starken Fernröhren, so könnten sie sagen: Siehe, da bricht jetzt auf der Erde Eva einen Apfel vom Baume, den Adam in die Hand nimmt. Jetzt erschlägt Abel den Kain u. s.w.

Kurz, Ereignisse, die für die zunächst im Raum Anwesenden längst vergangen sind, können als unmittelbare Gegenwart für weit Entfernte angesehen werden, wodurch sich also die bloss perspectivische Natur der Zeit sehr schön veranschaulichen lässt.

3. Der zeitlose Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

In meiner Schrift über Darwinismus und Philosophie habe ich daran erinnert, dass die Zeit keine Ursache ist, dass mithin die Wirkung nicht erst einige Zeit verstreichen zu lassen braucht, ehe sie der Ursache folgt. Ist die ganze Ursache gegeben, so ist also sofort auch die Wirkung da. Nun denken wir uns die Welt als Ganzes, uns selbst eingeschlossen, irgendwie als vorhanden. Mithin ist eine Reihe von Ursachen gegeben, mit welchen sofort auch die Wirkungen da sind. Diese sind wieder Ursache für Anderes, was ebenso ohne Zeitverlust eintreten muss. Da dies nun ohne Grenze fortgeht, so ist mithin die ganze Reihe aller Veränderungen, aus denen die Welt besteht, zeitlos fertig da von Anfang bis zu Ende.

Trendelenburg wollte dies schon früher bekannte Räsonnement nicht annehmen, weil ihm sonst die Zeit aus der Welt zu verschwinden schien und eine jede erfahrungsmässige Betrachtung uns doch ohne alle Frage bei allen Ereignissen eine grössere oder kleinere Geschwindigkeit des Geschehens zeigt, wie sich z. B. der Schall langsamer als das Licht bewegt und zwischen Geburt und Tod der Zwischenraum des Lebens liegt. Er erinnerte desshalb mit Kant an das Continuirliche in der Bewegung, da ohne Bewegung keine Causalität sei und ohne Continuirliches keine Bewegung, sondern „Sprung". Das Folgen der Wirkung liege desshalb in der Bewegung und in dieser die Zeit, welche nicht weggeschafft werden könne. Allein diese Gründe Trendelenburg's bieten keine Widerlegung der obigen Argumentation; sie enthalten bloss eine Berufung auf die Erfahrung und erklären weder die Zeit, noch die Causalität. Denn sich auf die Erfahrung berufen, heisst nichts anderes, als grade die Thatsachen als Beweise anführen, die wir als Probleme ansehen und auflösen müssen. Es ist ja allerdings eine Erfahrung und eine Thatsache, dass uns immer die Menschen in der Entfernung kleiner erscheinen, als in der Nähe; daraus

folgt aber nicht, dass diesen perspectivischen Bildern ebensolche Wachsthumsverhältnisse physiologischer Art entsprächen.

Zwischen Ursache und Wirkung liegt kein durch ein Schicksal verordneter Zeitraum, der erst ablaufen müsste, ehe die Ursache wirken könnte. Also ist auch die Folge sämmtlicher Ereignisse zeitlos vollendet, und ein absoluter Geist, wie wir Gott denken, muss die Welt in eine einzige Anschauung fassen. Dem menschlichen Bewusstsein ist aber Beschränktheit gegeben. Es sieht vom Ganzen nur einen Theil, weil es selber als ein Theil dem Ganzen eingeordnet ist. Unsere Anschauung ist darum perspectivisch. Ferner ist mit dem Theil die Theilung, also die Vielheit gegeben, mit der Vielheit der Vergleich, mit dem Vergleich die Messung. Die Uhr enthält in der Federkraft die Ursache, wesshalb der kleine Zeiger von einer Zahl zur andern rückt, während der grosse Zeiger in derselben Zeit alle zwölf Zahlen durchläuft. In dem Vergleich beider erscheint mir jener nothwendig langsamer, dieser schneller, und ich kann die Zeit bestimmen, die zwischen Ursache und Wirkung verläuft, weil ich vergleichen und messen kann. Solche Möglichkeit hört auf, wenn eine Abfolge von Erscheinungen im Vergleich mit der Geschwindigkeit unseres Empfindens gleichzeitig oder geschwinder verläuft. Durch künstliche Methoden kann aber dem Denken auch hier ein Massstab gezeigt werden, um den scheinbaren Stillstand der Zeit durch Theilung der Zeit in beliebig grosse Zeitzwischenräume aufzuheben und das, was wir nach unserem naturalistischen Bewusstsein augenblicklich nennen, nach einer sicheren Uhr in eine lange Reihe von Successionen zu zerlegen und zu messen. Es ist darum zwar eine Thatsache, dass uns zwischen Ursache und Wirkung Zeit zu verfliessen scheint, aber wir können auch mit apodiktischer Gewissheit den Grund dieser Thatsache erklären. Wir beweisen die Zeitlosigkeit der Welt für den Begriff und das göttliche Bewusstsein; wir beweisen auch die Nothwendigkeit des zeitlichen Verlaufs der Welt für unser perspectivisches Bewusstsein. Wir lösen das Problem und zeigen auch den Grund der Entstehung des Problems.

Trendelenburg und alle die, welche sich bloss auf Erfahrung stützen und die höhere Autorität des speculativen Begriffs nicht anerkennen wollen, verwickeln sich desshalb in unlösliche Verlegenheiten; denn sie bekommen als Mitgift der Erfahrung die Zeit in ihre Principien hinein. Nun haben sie nothwendig vor

dem Anfang der Welt eine Zeit und wieder Zeit nach dem Ende der Dinge und Gott selbst wird ihnen eingefangen in die Zeit; denn da die Zeit zur Bewegung hinzugehört und ohne Bewegung ihnen nichts ist, so wird die Zeit ihr Tyrann und zerrt sie mit dem Marterwerkzeug der Unendlichkeit, die wie bei Kant die Antinomien liefert. Der Grund all dieser Schwierigkeiten liegt in der falschen Autorität. Die Erfahrung muss dem Begriffe untergeordnet, d. h. begriffen werden. Die Erfahrung kann nur perspectivische Bilder liefern, also nur Innerweltliches. Innerweltlich ist Bewegung und Zeit und Ursache und Wirkung als perspectivische Anschauungsform. Auf die Welt oder das Seiende an sich übertragen liefert sie lauter Widerspruch. Ich sitze in einem Boote; rechts von mir dieser, links jener. Diese Beziehungen sind fest und bestimmt innerhalb des Bootes. Jetzt wagen wir die Dinge am Ufer ebenso zu bestimmen; aber das Boot dreht sich im Wasser und der Baum rechts wird links, was vornen lag, erscheint hinten und wieder anders. Diese Veränderungen schreiben die Empiriker den Dingen am Ufer zu, weil sie die Zeit und die Bewegung auf das Sein selbst beziehen und einen realen Verlauf der Vorstellungen voraussetzen oder die Bewegung zum Grunde der Causalität machen und die Zeit wie ein Zelt über die Welt ausspannen, damit sie darin einen bestimmten Platz finde. Es gelte aber das Perspectivische nur für den Standpunkt des Theils und der Begriff gebiete über alles und erkenne jedem Theile sein Recht und seine Grenze zu.

4. Kritische Aphorismen.

Plato.

Es ist merkwürdig, dass der grösste Denker des Alterthums, der viele Jahrhunderte hindurch alle Denkenden durch seine Auffassungsformen beseelt und beherrscht hat, den Begriff der Zeit nicht finden konnte. Die Wichtigkeit dieses Begriffs erkannte er wohl, aber der Idealismus verhinderte die Möglichkeit einer befriedigenden Analyse.

Plato hielt, wie uns der Timäus p. 376 ff. zeigt, die sinnenfällige Welt für ein Abbild der Ideenwelt. Dieser letzteren kommt Sein, Ewigkeit und Einheit zu; dem Sinnenfälligen aber das Werden und die in der Zahl laufende Zeit als Abbild der Ewigkeit. Die Sterne und ihre kyklischen

Bewegungen dienen zur Eintheilung und Berechnung der Zeit. Zeit darf desshalb nicht von der ewigen Idee ausgesagt werden, auch nicht, dass sie war, ist und sein wird; aber umgekehrt auch das Sein nicht von dem Zeitlichen, weil es fliessendes Werden ist.

Was ist nun nach Plato's Timäus die Zeit? Ein Abbild der Ewigkeit. Das ist ein schönes dichterisches Wort, aber kein Begriff. Oder soll man sagen, sie sei das in der Zahl sich Bewegende oder die Zahl in der Bewegung? Offenbar bilden diese Platonischen Antworten den Gedankeninhalt der Aristotelischen Lehre; aber wir dürfen nicht sagen, dass Plato diesen Begriff schon fest formulirt habe.

Da Plato p. 38 B auf eine spätere Untersuchung verweist, die wir im Parmenides vorfinden, so müssen wir diesen späteren Dialog heranziehen, um eine befriedigende Antwort zu erhalten. Die Widersprüche nun, in die sich jede Weltauffassung verwickeln muss, welche in naiver Weise die Zeit als ein Ding oder eine objective Beschaffenheit der Dinge nimmt und sie nicht perspectivisch aus dem Standpunkte eines Beobachters erklärt, kommen am Grossartigsten und Kühnsten in diesem bewunderungswürdigen Dialoge an's Licht. Plato hat das Wesen der Zeit selbst nirgends untersucht, auch den begrifflichen Unterschied zwischen Zeit, als blosser Ordnung, und Zeitdauer, als Verhältnisszahl zwischen zwei bestimmten Reihen, noch nicht gekannt. Gleichwohl findet sich bei ihm schärfer als in dem gewöhnlichen Bewusstsein der Menschen die stille Voraussetzung dieser Unterschiede. Und, was uns hier am Meisten fesseln muss, die apodiktische Gewalt seines Denkens zwingt ihn, unbekümmert um die Einsprüche des kurzsichtigen gesunden Menschenverstandes die speculativen Folgerungen zu ziehen, die ein vollständiges System von Widersprüchen ergeben. Diese Widersprüche aber drücken nach seiner Ueberzeugung grade die Wahrheit aus. Darin verhält er sich ähnlich wie Hegel, dass er durch die Widersprüche nicht erschreckt wird, sondern sie als in der Natur der Dinge liegend annimmt und besiegelt. Sobald man sich auf seinen und Hegel's Standpunkt stellt und das Nichts und die Zeit mit dem Seienden zusammenmischt, so kann man allerdings diesen Widersprüchen auch gar nicht entgehen und muss sie vielmehr als ein Zeichen der Wahrheit betrachten.

Plato geht von der Voraussetzung aus, dass die Welt als Vielheit und als Einheit anzusehen sei, als eine Einheit, die ein

Ganzes bildet und also Vieles in sich beschliesst, als eine Vielheit, die nicht zerstückelt ist, sondern sich selbst zusammenfasst in ein Ganzes und also in Eins. Desshalb kann Plato nun bald die Einheit, bald die Vielheit hervorkehren und auch beide Gesichtspunkte nebeneinander stellen, weil beide gleich wahr sind, woraus sich denn der schneidende Widerspruch ergiebt, der doch die Wahrheit ist.

Erster Gang: die Welt als Einheit betrachtet. 1) Da die Welt an der Zeit Antheil hat, so muss sie bei fortschreitender Zeit älter und jünger werden als sie selbst. Aelter muss sie werden, als sie war, da ja Zeit vergangen ist; aber auch jünger, weil älter und jünger Beziehungsbegriffe sind. Also muss sie auch immer älter und jünger sein als sie selbst ist. 2) Da sie aber um die gleiche Zeit älter und jünger ist und wird, so hat sie auch immer das gleiche Alter und ist und wird also weder älter noch jünger als sie selbst. Nun wird im zweiten Gange der Dialektik die Welt als Einheit von der Vielheit getrennt und die Beziehung untersucht. 1) Jetzt ist die Vielheit der Zahl nach mehr als Eins, also die Eins das Erste und das Andere später; folglich ist die Welt als Einheit das Aelteste, weil die Vielheit später kommt und also jünger ist. 2) Da das Eins aber als Ganzes Anfang, Mitte und Ende hat, so ist das Eins erst fertig, wenn das Letzte gewesen ist. Also kommt die Einheit erst an das Ende zu stehen und ist mithin jünger als alles übrige, welches beziehentlich älter sein muss. 3) Da das Eins aber als Ganzes auch in allen Theilen ist, so ist es also mit jedem Theil zugleich und daher mit allen Theilen von gleichem Alter und mithin weder älter, noch jünger als das Uebrige.

Wir haben nun das Verhältniss des Seins betrachtet und müssen zu dem Verhältniss des Werdens übergehen. 1) Wenn das Eine im Verhältniss zu dem Vielen älter oder jünger ist, so kann es nicht mehr älter oder jünger werden, weil es schon so beschaffen ist und weil dadurch, dass bei fortschreitender Zeit zu den beiden ungleichen Grössen immer gleiches hinzuaddirt wird, die ursprüngliche Differenz sich nicht verändert. 2) Sofern wir aber das Eine als älter betrachten als die vielen Dinge, so können wir bei fortschreitender Zeit, wenn wir das Altersverhältniss nicht als Differenz, sondern als Quotient nehmen, deutlich erkennen, dass das Aeltere immer jünger und das Jüngere immer älter werden muss in Beziehung zum Andern. Folglich

nähern sie sich immer mehr ihrem Alter nach. Diese Annäherung muss aber in eine unendliche Reihe auslaufen und sie können nie gleichaltrig sein, weil sie sonst nicht mehr im Werden, also in der Zeit, begriffen wären. Von diesem Standpunkte aus wird das Eine und das Viele also immer jünger und älter.

Zusammengefasst ist also die Welt älter und jünger als sie selbst und weder älter noch jünger als sie selbst, und wird als Einheit im Verhältniss zur Vielheit weder älter noch jünger und wird doch auch immer älter und jünger. Und so ist es, so war es und so wird es sein. (Parmenides p. 151. E—155 D.)

Wir sehen also, dass Plato die Kühnheit hat, den vollkommenen Widerspruch als Wahrheit anzunehmen. In gewissem Sinne könnte man freilich sagen, das Denken sei hier nicht im Widerspruche mit sich selbst, da ja für jede besondere Schlussfolge ein besonderer Gesichtspunkt genommen werde, von welchem aus sich der Schluss widerspruchslos ergebe. Dies ist richtig, allein diese verschiedenen Gesichtspunkte beziehen sich doch alle auf denselben Gegenstand und ihre Schlusssätze widersprechen sich untereinander. Der Widerspruch soll desshalb in der Natur der Sache liegen, wie bei der Hegel'schen Dialektik, und nicht etwa der Art sein, wie was für mich rechts ist, in meinem Spiegelbild als links erscheint. Plato hat desshalb den Widerspruch nicht bloss nicht übersehen, sondern geflissentlich herausgestellt und in den Schlusssätzen wiederholt vor die Augen gehalten. Er wollte den Widerspruch und musste ihn wollen, weil er es unternahm, die Idee und Erscheinung, das Sein und Nichts, das Wesen und das Werden in Eins zu setzen und durcheinanderzumischen in seinem berühmten Mischkessel. So musste der Widerspruch der durch widerspruchsloses Denken gefundenen Resultate ihm zum Zeichen der Wahrheit werden.

Von unserem Standpunkte aus lösen sich diese Widersprüche leicht, weil wir das Sein nicht in die Zeit als in einen real in's Unendliche fortschreitenden Fluss versetzen, sondern die Zeit als eine perspectivische Ordnung und die Zeitdauer als eine bloss innerweltliche Messung kennen gelernt haben. Die Widersprüche in all den Systemen, welche, wie zuletzt wieder Lotze that, eine in wirklicher Zeit verlaufende Vorstellungsfolge oder sonst irgendwie einen wirklichen absoluten Zeitverlauf annehmen, dient uns desshalb als ein bestätigendes Zeichen für die

Richtigkeit unserer Auffassung. Die Zeit bedeutet objectiv nur die ideelle Ordnung der Erscheinungen oder auch der wirklichen Thätigkeiten. Diese Ordnung selbst hat keine Zeitdauer und die Welt mag mit einem Spielzeug verglichen werden, das beliebig kurz oder lang erscheinen kann. Wenn man den Deckel der kleinen Schachtel öffnet, schnurrt eine sehr lange Schlange heraus. Innerweltlich, d. h. mit unseren kleinen Massstäben verglichen, ist die Welt ungeheuer alt und unendlich der Zeitdauer nach. Sobald wir aber die perspectivische Natur dieses Massstabes durch Denken aufheben, schrumpft die ganze Länge in eine zeitlose Einheit zusammen. Da die Zeitdauer also eine Vergleichung, eine Messung voraussetzt, so zeigt sich, dass die Bestimmung derselben auch nicht Sache der Anschauung, sondern der Wissenschaft ist. Nur durch Calcul wissen wir, wie lange ein Ereigniss gedauert hat und wie lange der Umlauf eines Planeten dauern wird und in welcher Geschwindigkeit unsere Empfindungen auf einander folgen. Auf diese objective Bestimmung der Zeitdauer und auf die chronologische Anordnung des ideellen Inhalts unseres Bewusstseins kommen wir aber nur durch die perspectivische Natur des Bewusstseins. Nur weil wir mit beschränktem Bewusstsein einen Theil des ideellen Inhalts mit anderen Theilen, abgesehen von dem Inhalt selbst, durch Erinnerung und Erwartung vergleichen, nur dadurch giebt es diese Unterschiede, die wir als Vorher und Nachher bezeichnen. Unser substanziales Ich ist aber zeitlos in aller Zeit, die es als eine Betrachtungs- und Ordnungsweise seines realen Seins unterscheidet und misst, indem es zugleich das Bewusstsein seines Bewusstseins hat und darum auch diese seine ordnende Thätigkeit als Glied in die ganze ideelle Ordnung der objectiven Zeit mit einschliesst.

Hegel.

Von Hegel und den ihm verwandten speculativen Modernen braucht nicht besonders gehandelt zu werden, da die Chronologie ihres Auftretens in der Geschichte mit der Chronologie der Geschichte der Begriffe nicht zusammenfällt. Hegel hat nichts principiell Neues dem Platonischen Begriffe hinzugefügt und liefert uns daher nur den Beweis, dass Jeder, wer, wie er und Plato, nur das ideelle Sein erkennt und die Existenz und die substanzialen Einheiten übersieht, nothwendig die bloss perspectivische Scheinwelt mit der Welt des Allgemeinen identificiren und die Welt zugleich als „durchsichtige

Ruhe“ und als „tumultuarischen Taumel, in dem kein Glied nicht trunken ist“, auffassen muss, wie dies Plato ein für alle Mal rechtskräftig geschlossen hat und wie seine Nachfolger dies nur mit veränderten Worten wiederholen.

Noch heute lehrt dies ebenso der bedeutendste und treuste Schüler Hegel's A. Vera (in Neapel, früher Professor an der Universität Frankreichs), der mit so viel Recht und Vehemenz den Positivismus niederwirft und den Hegel'schen Platonismus dagegen erhebt. Er schreibt: *(Problema dell' Assoluto, parte III.* 1879, *p.* 83.*) Nulla vi ha in cielo e in terra che non divenga, e che, divenendo, non si estrinsechi, e non prenda una forma sensibile. E siffatto eterno divenire, estrinsecarsi e incarnarsi nel mondo sensibile è anch' esso il ritmo, la vita e il moto eterno delle cose.*

Aristoteles.

Die Aristotelischen Betrachtungen über das Wesen der Zeit im vierten Buche seiner Naturphilosophie sind von dem allergrössesten Interesse, und es ist bis auf unsere Zeit hin nichts Anregenderes über die Zeit geschrieben. Denn wenn Leibniz und Kant auch die Subjectivität der Zeit zuerst erkannt haben, so hat Aristoteles doch auch diese Frage schon aufgeworfen, und Niemand hat mit so viel Scharfsinn alle die Probleme über die Zeit behandelt. Gleichwohl kommt Aristoteles über die Platonische Auffassung nicht hinaus, weil auch er als Idealist die Bilder der Sinne nach Aussen projicirt und als das Reale ansetzt.

Aristoteles bestimmt die im Timäus gegebenen Andeutungen dahin, dass die Zeit zwar nicht die Bewegung selber sei, aber doch nicht ohne Bewegung; sie sei auch nicht die Zahl der Bewegung oder Veränderung, aber doch nicht ohne Zahl; sie sei nämlich die Bewegung als gezählte, d. h. die Zahl projectiv genommen. Da nun die Seele oder die Vernunft zählt, so könnte, wenn wir nicht zählten und die Zeit die Zahl wäre, keine Zeit verfliessen. Da ihm dies als eine selbstverständliche Ungereimtheit erscheint, so will er die Zeit als die Veränderung der Dinge auffassen, sofern sie gezählt werden könnte, d. h. sofern sie Zahl oder Zählbarkeit als ihr Wesen objectiv in sich hat. Mithin wird ihm die Zeit zu einer mysteriösen Eigenschaft der Bewegung selbst.

Das Jetzt gilt ihm als Zusammenhang des Vorher und Nachher, wie die Linie für die Flächen. Der Zeit kommt

Continuität zu, weil die Bewegung, an welcher sie ist, Continuität hat, und der Bewegung kommt Continuität zu, weil der räumliche Körper, an welchem sie ist, Continuität hat. Also ist ihm die Continuität des Raums der Grund für die Continuität der Zeit. Der Beweis ist sehr schlecht; denn sonst müsste auch die Zahl continuirlich sein, weil wir ja von zwei Füssen, zwei Augen u. s. w. sprechen und diese Körpertheile am Raum Antheil haben. Das Jetzt selbst denkt sich Aristoteles als immer anderes, weil er die Zeit als objectiv fasst; es ist nur immer identisch in der Abstraction. Desshalb ist er unfähig, das Jetzt anders als durch eine Cirkelerklärung zu bestimmen, da er es an die jedesmal gegenwärtige Veränderung (ἡ μεταβολὴ ἡ παροῦσα) anknüpft, ohne zu bemerken, dass der Begriff des Gegenwärtigen grade das Jetzt ist und diesen Begriff daher bloss wiederholt. Da er die Zeit als objectiv fasst, so ist ihm die Vergangenheit das wirklich in's Nichts Verflossene, und mithin konnte ihm die Gegenwart als das allein jedesmal Seiende selbstverständlich scheinen. Dass Vergangenheit und Zukunft auch seien, gilt ihm als absurd. Das Nichts ist ja mit seiner Materie vermählt, wie bei Plato. Also kommt die Zukunft aus dem Nichts in's Sein und das Gegenwärtige aus dem Sein in's Nichtsein. Sofern nun das Seiende in solcher Art fliesst, ist die Zeit ein zerstörendes Element, indem es die Gegenwart immer aufhebt und in das Nichts der Vergangenheit überführt. Diese ganze Auffassung von der zwischen Nichts und Sein schwebenden und in dem Punkte des Jetzt lebendigen Wirklichkeit findet sich überall im Idealismus und wird als der wunderbare Zauber der Wirklichkeit, als das mysteriöse Geheimniss der Welt betrachtet, und dies ist auch nothwendig, weil der Idealismus ja die Bilder der Sinnlichkeit nach Aussen projicirt und mithin die Gesichtspunkte, nach denen wir das im Bewusstsein Gegebene auffassen, als die Natur der wirklichen Dinge betrachten muss. Die Dinge sind aber ebensowenig in der Zeit, wie ein Geschäft nicht selbst verdriesslich ist, wenn es uns verdriesst.

Ich erwähne noch, dass Aristoteles erzählt, man habe die Zeit auch als einen Kreis angesehen. Dies könnte nun für einen speculativen Gedanken gelten und an meine Deduction in der Schrift „Darwinismus und Philosophie" erinnern; allein Aristoteles selbst hat keine Ahnung von einer tieferen Bedeutung

dieses Vergleiches und zeigt auch sehr plausibel, dass man dabei bloss an den Kreis des Jahres und die übrigen kyklischen Zeiteinheiten, durch welche die Zeit gemessen wird, gedacht habe. Obgleich endlich Aristoteles sehr treffend über die Messung der Zeit spricht, so ist ihm der Unterschied von Qualität und Quantität der Zeit, den er vorübergehend erwähnt, doch nicht deutlich geworden, wesshalb er auch überall Zeit und Zeitdauer durcheinanderwirft, wie dies überhaupt bisher geschehen ist. Dieses und die Projection der Zeit nach Aussen und die dogmatische Auffassung des Seienden sind die Gründe, wesshalb seine Theorie, die dennoch zwei Jahrtausende gegolten hat, keine befriedigende Erklärung der Zeit gewähren konnte, wie denn ja seine Definition der Zeit als der „Zahl der Bewegung nach dem Vorher und Nachher“ durch das „Vorher und Nachher“ in dem *circulus vitiosus* läuft.

Augustinus.

Zu den grössten Lichtern, welche die Menschheit erleuchtet haben, gehört jedenfalls auch der heilige Augustinus. Es ist nicht zu leugnen, dass seine Weltauffassung im Ganzen durch die Platonischen Denkformen, die er sich völlig aneignete, bestimmt wurde. Seine Grösse liegt aber darin, dass er von der Wucht dieser aufgenommenen Gedankenwelt nicht gelähmt wurde, sondern sie mit voller Freiheit spielend gebraucht und zugleich auch wegen der Berührung mit dem Genius des Christenthums hier und da zu höheren Auffassungen und selbständigen Gedankenformen fortschreitet.

So übertrifft sein Gebet über die Zeit die Gedankengänge des Plato und Aristoteles. Gebet, sage ich, weil Augustin in dieser Form eines Gespräches mit Gott als in einer ihm eigenthümlichen, höchst originalen Variation des Platonischen Dialogs seine Speculationen niederlegte. Augustin zeigt (cf. *Confessiones libr. XI*) auf das Klarste, dass die Zeit nicht Bewegung sei und dass sie auch nicht durch die kyklische Bewegung der Himmelskörper gemessen werde. Ich muss mir leider versagen, die von Geist sprühende und spannende Entwickelung seiner Gedanken ausführlich darzulegen und darf hier nur mit wenigen Worten die Früchte seiner Arbeit abbrechen und vorlegen. Da nämlich, meint er, das Vergangene nicht mehr ist und das Zukünftige noch nicht, und da die Gegenwart keine Ausdehnung hat, so könne die Zeit nicht gemessen werden und sei Nichts,

wenn sie nicht etwas anderes wäre. Sie sei aber in der Seele, denn wir hielten das Vergangene durch das Gedächtniss fest, das Zukünftige erwarteten wir und bei dem Gegenwärtigen sei unsere Aufmerksamkeit. So seien alle Zeiten in der gegenwärtigen Betrachtung und Vergleichung. Die Zeit sei daher eine Ausdehnung der Seele selbst (*distentio animi*) und werde durch die Seele gemessen. Leider konnte Augustinus diese Befreiung des Denkens von dem projectivischen Dogmatismus der Griechen nicht durchführen und die fruchtbare subjective Wendung des Problems nicht ausbeuten, weil seine theologischen Arbeiten ihn abzogen und auch weil er unter dem Platonischen Einfluss doch an die Welt selbst als an ein zeitliches und mit dem Nichts vergiftetes Wesen glaubte. Desshalb blieb er bei diesem schönen Anlauf stehen und versuchte weder das Jetzt zu erklären, noch den Gegenstand, der durch die Zeit gemessen werden soll, seiner Natur nach zu definiren, wie er auch den Unterschied zwischen Zeit und Zeitdauer nicht in's Klare brachte und auch nicht zeigte, auf welche Weise Erinnerung und Erwartung ohne den Begriff der Zeit definirt werden könnte.

Cartesius, Spinoza, Locke.

In der neueren Philosophie hat die Lehre von der Zeit wenig Fortschritte gemacht. So glaubt Cartesius in seinen Meditationen die Zeit in unzählig viele Theile zerlegen zu können, von denen keiner von den übrigen abhängig sei, wesshalb die Erhaltung eines Dinges in der Existenz gleichbedeutend mit immer erneuter Schöpfung sei. Er verwechselt also nicht bloss Dauer mit Zeit, sondern denkt sich hier wenigstens beides auch als eine Summe von discreten Theilen. Spinoza aber hält überhaupt solche Begriffe wie Zeit, Raum, Existenz u. s. w. nicht für der Aufmerksamkeit würdig und setzt sie daher lieber als bekannt voraus. Wenn er z. B. definirt: *Duratio est indefinita existendi continuatio*, so brauchen wir *continuatio* nur durch „Fortdauer" zu übersetzen, um die Dauer durch die Fortdauer erklärt zu sehen.

Das Bedeutendste leistete Locke durch scharfsinnige psychologische Analyse und Kant hat sich seine Gedanken über die Zeit angeeignet, obgleich er durch die bekannte Wendung daraus eine transscendentale Anschauungsform macht. Wenn Locke im § 2 seiner Untersuchung über die Dauer „die Antwort eines grossen Mannes" anführt, so scheint er nicht zu wissen, dass dies der heilige Augustinus war. Dass er die Arbeit „des

grossen Mannes“ nicht gelesen, schliesse ich aus seiner ganzen Abhandlung, in welcher die speculativen Spuren Augustin's nirgends anzutreffen sind, obwohl er die subjective Wendung des Problems mit ihm theilt, und ich confirmire den Schluss durch eine Indication. Locke citirt nämlich ungenau: *si non rogas, intelligo*, während Augustin Confess. XI, 14 sagt: *si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim nescio.* Hätte Locke den Augustinus gelesen, so würde er die Zeit nicht auf die Succession der Ideen (*train* oder *succession of ideas*) zurückgeführt haben, denn diese Bedingung der Zeitvorstellung findet sich bei Thieren und kleinen Kindern ebenso, ohne dass daraus ein Bewusstsein von Zeit entsteht. Er hätte von Augustin lernen können, dass Erinnerung und Erwartung und Vergleichung erforderlich sei. Er hätte bei Augustin auch die Mittel gefunden, um seinen armseligen Begriff von Ewigkeit wegzuwischen; denn die unendlich in der Linie ausgedehnte Zeit ist ja selbst ebensowohl Zeit, wie eine endliche, grössere oder kleinere Zeitstrecke. Man kann sagen, dass Locke's Verdienst darin bestehe, bei der Aristotelischen Definition der Zeit ‚ἀριθμὸς κινήσεως‘ die Bewegung richtiger subjectiv als die Bewegung der Vorstellungen gefasst zu haben.

Leibniz.

Es ist sehr zu spüren, dass sich Leibniz auf keine ausführliche Erörterung der Zeit eingelassen hat, sonst würde Kant nicht bloss die Bemerkung, dass die Zeit und der Raum mit den ewigen Wahrheiten zusammengehöre (*Nouv. Ess. p.* 242 bei Erdmann) und dass beide ideale Dinge seien (*Lettres entre Leibn. et Clarke p.* 769), benutzt haben, um Locke's Auffassung zu ergänzen. Hätten Leibniz nicht ähnlich wie Augustin zu sehr die theologischen Fragen beschäftigt, so würden wir für diesen die ganze Phänomenologie beherrschenden Begriff der Zeit eine reichere Ernte gewonnen haben. Leibniz sagt nichts Näheres über die Natur der Idealität der Zeit und versucht keine Deduction derselben; trotzdem sind seine wenigen Bemerkungen das Beste, was seit Aristoteles und Augustin über die Zeit geschrieben ist. Hätte Leibniz aber seinen Gedanken, dass die Monade ein Spiegel des Universums sei und dasselbe perspectivisch abbilde, weiter durchdacht und auf die Idee von Zeit und Raum bezogen, so hätte er suchen und finden müssen, warum dies Bild kein objectives, sondern nur ein perspectivisches sein könne und dass die Formen von

Raum und Zeit grade den perspectivischen Charakter des Bildes ausmachten, während er in seiner bloss objectiven Betrachtung gewissermassen bei der Aristotelischen Auffassung stehen blieb und nur die bloss innerweltliche relative Natur der Zeit und des Raumes erkannte, da beide Kategorien ausserhalb der Welt nichts bedeuten. Den perspectivischen Ursprung aber bemerkten Aristoteles und Leibniz nicht und sie bezogen beide Formen desshalb immer auf die Dinge selbst trotz der unerklärlichen Idealität dieser Formen, die ihnen freilich auffallen musste.

Herbart.

Herbart's Untersuchungen in der Metaphysik sind leider durch eine Menge ganz unnützer Bilder aus der Sphäre des Raumes, wie z. B. Zusammen, starrer Linie, Linie u. s. w., in denen er alles vorstellen zu müssen glaubt, verdunkelt und aus der Sphäre des Denkens in die Sphäre des Imaginirens herabgesetzt. Trotzdem muss man ihn insofern anerkennen, als er den speculativen Muth hatte, Raum und Zeit zum Gebiete des Scheins zu rechnen. In der Hauptsache schliesst er sich dem Aristoteles an, und die Definition der Zeit lautet bei ihm (Metaph. § 289) „die Zeit ist die Zahl des Wechsels", und § 288 „die Zeit ist nichts als eine Zahl". Man sieht daraus, dass die Unterscheidung von Zeit und Quantität der Zeit, worauf die Möglichkeit, das Problem der Zeit aufzulösen, beruht, seiner Betrachtungsweise ferngeblieben ist.

Kant.

Es ist interessant, noch die von Locke übernommene Kantische Behauptung, dass die Zeit nur Eine Dimension habe und eine Linie vorstelle, in Betracht zu ziehen. Wie nun alle Speculationen Kant's trotz ihrer imposanten Wirkung doch an einer merkwürdigen Dürftigkeit leiden und eine nicht durch die Gymnastik der griechischen Philosophie geheilte Steifigkeit der Bewegung an den Tag legen, so beschränkte sich Kant auch bei seiner Arbeit über die Zeit auf das *Asylon ignorantiae* einer apriorischen Anschauung des inneren Sinnes, ohne dies Wunder weiter ergründen zu wollen und es mit seiner sonstigen Weltansicht zu versöhnen.

Da ich Kant's Lehre oben schon erörtert habe, so will ich hier bloss das Problem über die Eine Dimension der Zeit behandeln. Zuerst ist klar, dass von einer Linie keine Rede sein kann. Die Linie gehört den Raumvorstellungen an; die Zeit hat ein davon ganz abgetrenntes, selbständiges Anschauungsgebiet, das nur durch sich selbst verständlich ist und einem

Menschen, der der Erinnerung und Erwartung unfähig wäre, durch die Vorstellung der Linie in keiner Weise deutlich gemacht werden könnte. Erst wo die andern Kategorien, z. B. die Quantität, in die Zeitanschauung eintreten, kann man Formen von jenen Gebieten, z. B. von der Quantität entlehnen, und desshalb die Zeit, z. B. als „Dauer“ verstanden, für einen Quotienten erklären.

Wollte man aber zweitens freundlich erlauben, die Raumvorstellung als Gattung für die Zeitanschauung zu gebrauchen, so kann es sich wegen der Verschiedenheit dieser Gebiete nur um eine Metapher, um eine witzige Vergleichung drehen, bei welcher natürlich nur ein Punkt ähnlich, die andern unähnlich sein werden. Die Linie wäre aber in diesem Falle zur Vergleichung untauglich, da sie keine Breite hat, während die Zeit, z. B. die Gegenwart, auch nach der Breite ausgedehnt ist. Wollte man erwidern, dass die Dinge, welche in gleicher Zeit sind, ja eben darum diese eine und dieselbige Zeit der Gegenwart als ausdehnungslos hinstellen: so würde man grade umgekehrt darum die Ausdehnung fordern müssen, weil im Gebiete des Raumes die Zusammenfassung der gleichartigen Vielheit den Begriff der Ausdehnung constituirt. Es ist nämlich bei einem Vergleich der Zeit mit der Linie nothwendig, nicht auf den Begriff der Zeit hinzublicken, der gar nichts Linienhaftes in sich enthält, sondern auf die Anschauung der Zeit, d. h. auf das Zeitliche oder die Gegenstände, die in der Zeit vorgestellt werden. Sobald man aber auf dieses Zeitliche hinblickt, hat man immer eine Vielheit in jeder Zeit; denn ich blicke auf *a*, es ist in der Gegenwart; auf *b*; auch dieses ist gegenwärtig; auf *c*, *d* u. s. w. Alles dieses ist in der Gegenwart. Dadurch dass nun diese Vielheit, welche in eine und dieselbe Zeit fällt, zusammengefasst wird, gewinnt jede Zeit als Anschauung eine Ausdehnung. Also ist die Vorstellung der ausdehnungslosen Linie verfehlt; denn auch wenn ich nicht auf die bestimmten einzelnen Gegenstände hinblicke, sondern sie algebraisch abstract zusammenfasse, so bleibt doch immer für die exacte Abstraction die Vielheit und also die Ausdehnung, so lange man nicht zum Begriffe übergeht, wo jeder Vergleich mit etwas Räumlichem hinfällt, ähnlich wie der Sinus eines Winkels als Linie vorgestellt werden kann, während er seinem Begriffe nach keine Linie ist.

Die Gegenwart grenze ich nun bestimmt ab gegen Vergangenheit und Zukunft. Sie ist aber kein Punkt; denn es ist Vieles in der Gegenwart oder zugleich. Da ich nun für meine Vorstellung nach allen Seiten hin von einem beliebigen Punkte des Zeitlichen ausgehen kann und überall Gleichzeitiges antreffe, so dehnt sich mit geometrischer Nothwendigkeit der Punkt der Gegenwart zur Kugel aus; denn die Totalität alles Gleichzeitigen kann geometrisch immer nur als Kugel vorgestellt werden, da nichts ist, was nicht auch in diese eine und gleiche Dimension der Gegenwart fällt. Wie ich nicht nacheinander, sondern gleichzeitig das Papier, die Feder, meine Hand, die Lampe, das Tintenfass u. s. w. sehe, so erweitert sich meine Vorstellung auch auf das Gleichzeitige sonst in meinen Gedanken und auf die gleichzeitigen Menschen und die gleichzeitigen Zustände der Erde und der Sonne und der Fixsterne und der Nebelflecken; kurz es dehnt sich der Augenblick zur unendlichen Kugel des Gegenwärtigen über die ganze Welt aus. Innerhalb dieser ganzen Dimension ist kein Punkt vergangen und keiner zukünftig.

Nehmen wir nun die Vergangenheit und die Zukunft, so bieten sich uns zwei neue Dimensionen, die sich in keinem Punkte weder unter einander noch mit der Gegenwart decken, beide aber in allen zunächst gelegenen Punkten ihre Berührung mit der Gegenwart haben und ausserdem eine jede in einer besondern, von der andern abweichenden Richtung in's Unendliche gehen. Jeder Punkt in der unendlichen Kugel der Gegenwart berührt sich mit einem Punkte der Vergangenheit und der Zukunft und erstreckt sich von dort in's Unendliche. Da nun die Gegenwart schon das ganze Vermögen der Raumanschauung erschöpft, so bleibt kein räumliches Bild für Vergangenheit und Zukunft übrig. Man kommt desswegen auf die vierte und die n^{te} Dimension, d. h. auf Ordnungsbegriffe, denen keine Anschauung des Raumes mehr entsprechen kann. In der Abhandlung über den Raum habe ich gezeigt, dass diese Ordnungsformen aber wirklich existiren und in der Natur der Seele und des Geistes begründet sind, indem in der That ein Punkt der Vergangenheit, d. h. eine Vorstellung, unmittelbar, ohne durch die scheinbar räumlich dazwischen liegenden Punkte der übrigen Vorstellungen durchzugehen, jeden beliebigen Punkt des gegenwärtigen Bewusstseins als Erinnerung berühren kann. Die Ordnungsform, in welcher der ganze Inhalt

der Seele geschichtet liegt, umfasst n-Dimensionen und übersteigt bei Weitem die ärmliche Raumvorstellung.

Will man nun nicht die subjective Ordnung des Zeitbewusstseins in's Auge fassen, sondern die objective von der Geschichte als Wissenschaft festzustellende, so müssen in der Zeit nothwendig drei Dimensionen angenommen werden, sofern man unter Dimension die auf das Object projicirte Gleichartigkeit der auffassenden Thätigkeit versteht, die in's Unendliche geht. Denn, wie dies bei der Auffassung der Gegenwart gezeigt, so geht auch unsere Auffassung der Vergangenheit und der Zukunft in ganz entgegengesetzten Richtungen auseinander und beide wie die Gegenwart in's Unendliche. Mithin kann, sofern wir die Raumanschauung zur Vergleichung überhaupt heranziehen dürfen, der Vergleichungspunkt nur in dem Begriffe der Dimension liegen und demgemäss werden wir auch drei Dimensionen der Zeit perspectivisch construiren müssen. Sobald wir aber den perspectivischen Gesichtspunkt, von dem allein der Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft abhängt, fallen lassen, so ist plötzlich auch alle Zeit verschwunden und wir haben bloss ein zeitlos geordnetes Ganzes vor unseren Augen, ein technisches System. Dies wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir die Natur der Ursache und Wirkung und des Zweckes untersuchen; denn es ist ja einleuchtend genug, wie ich dies schon in meiner Abhandlung über Darwinismus und Philosophie nachgewiesen habe, dass das Zukünftige ebenso wie das Vergangene die Ereignisse bedingt. Das was werden soll und werden wird ist der Grund dessen, was wird, und die vorhergehenden Bedingungen haben ihre Kraft nur durch die Einheit des Ganzen, durch welche für jedes Glied Mass, Existenz, Kraft und Sinn bestimmt ist.

Zweites Capitel.

Der Raum.

§ 1. Definition des Raumes.

Das beschränkte Gebiet der Raumanschauung.

Die zweite perspectivische Ordnungsform des ideellen Inhalts unseres Bewusstseins ist der Raum. Diese Form unterscheidet sich von der Zeit zunächst dadurch, dass die Zeitordnung sich auf den gesammten ideellen Inhalt erstreckt, während die räumliche Anordnung nur einen bestimmten Theil dieses Inhalts gliedert.

Nicht räumlich sind erstens alle Gedanken, also die Begriffe, die Urtheile und Schlüsse. Denn gut z. B. und schön und gerecht und weise und grösser und kleiner und dergl. Begriffe sind nicht rechts und nicht links, haben kein oben und kein unten, keine Dicke und Tiefe. Ebenso zweitens sind auch unsere Gefühle nicht räumlich; Zorn und Freude u. s. w. haben keinen Ort und keine räumliche Grösse. Niemand sagt: links von der Vorstellung Hund kam die Furcht hervor, oder das Gefühl der Scham dehnte sich einige Quadratfuss weit auf der Haut aus. Ebenso drittens ist der Wille in allen seinen Arten ohne Räumlichkeit.

Die Räumlichkeit bezieht sich also nur auf einen Theil unseres Bewusstseins und zwar, wie wir aus der Erfahrung abnehmen können, nur auf die sinnlichen Vorstellungen. Aber auch dieses Gebiet ist noch zu gross; denn auch die Geschmäcke, die Gerüche und die Töne haben keine Räumlichkeit. Ich kann zwar von einem Tone sagen, er komme von rechts oder von links, und von einem Geschmacke, dass ich ihn auf der Zunge schmecke; aber diese Ortsbezeichnung ist der Empfindung selbst zufällig, da die Empfindung selbst keinen Raum einnimmt und keine Lage hat in Beziehung zu andern Empfindungen und

das Oertliche dabei dem Gebiete des Gesichts angehört. Die Räumlichkeit ist also erfahrungsmässig nur eine Ordnung der Tast- und Gesichtsempfindungen. Den Grund für diese grosse Beschränktheit des Raumgebietes werden wir leicht erkennen, wenn wir den Grund der räumlichen Ordnung eingesehen haben.

Die drei Bedingungen der Raumanschauung.

Nehmen wir nun zunächst den Gesichtssinn und denken wir uns, wir schlügen die Augen auf, und alle Gegenstände, die wir erblickten, wären blau, aber nicht von verschiedener Bläue, so dass wir Grenzen und Figuren erkennen könnten, sondern von absoluter Gleichheit, so dass wir, wohin wir auch blickten, immer dieselbe Empfindung erhielten. Jetzt, sage ich, ist es unmöglich eine Vorstellung vom Raum zu gewinnen. Denn wir haben kein rechts und kein links, weil alles gleich ist, kein oben und kein unten, kein vorn und kein hinten, da sich nichts unterscheiden lässt. Wir haben auch keine Flächenvorstellung, denn wir können nicht zwei Punkte unterscheiden, die von einander abstehen, und auch nicht irgend etwas, das sich weithin erstreckte, weil sich gar kein Punkt festlegen lässt, von welchem aus die Erstreckung begönne. Also hätten wir bloss eine raumlose Farbenempfindung in derselben Art, wie wir etwa unseren Geruchssinn berauscht fühlen in einem Andalusischen Orangenwald während der Zeit der Blüthe. Wenn man rechthaberisch doch die Raumvorstellung erzwingen wollte, weil man sich in diesem blauen Raum ja bewegen oder wenigstens die Augen nach rechts und links drehen könnte, so müssen wir Gewalt anwenden und den Streitenden festbinden und seinen Augapfel durch Lähmung der Muskeln bewegungslos machen, damit er bei seinem Mangel an logischer Uebung uns nicht durch Hereinziehung fremder Elemente störe; denn wir sprechen nur von dem Gesichtssinn und nicht von Muskelgefühlen und dergl.

Sobald wir aber gestatten, dass unser geöffnetes Auge zwei oder mehrere irgendwie verschiedene Farben wahrnehme, so haben wir sofort die Möglichkeit von Raumvorstellungen, wenn wir nur noch als Bedingung hinzusetzen, dass die erste gesehene Farbe nicht aus dem Bewusstsein verschwinde, wenn wir die zweite wahrnehmen. Die gleichzeitige Verschiedenheit der Qualität ist der objective Grund der Raumvorstellung. Subjectiv gehört dazu aber noch die Einheit des Anschauenden.

Denn wenn Blaues in einem Subjecte *A*, Rothes in einem Subjecte *B* gleichzeitig zum Bewusstsein kämen, so wäre keiner fähig, eine Ausdehnung zu denken. Ein und dasselbe Subject muss beides vorstellen und seine Aufmerksamkeit muss nicht, wie in zwei Subjecte *A* und *B* gespalten, jede Farbe für sich auffassen, sondern beide zugleich und bezüglich. Es muss also im Anschauenden eine beziehende Thätigkeit stattfinden, welche allem Denken, Anschauen und Erkennen zugehört und darin besteht, dass jeder Beziehungspunkt in seiner Eigenthümlichkeit festgehalten, zugleich aber auch der andere angeschaut werde, wodurch in dem Erkennenden etwas Neues entsteht, nämlich hier die Idee der Räumlichkeit. Nun kann das Subject aber nicht wie ein Auge sein, welches von dem Objecte, z. B. dem gesehenen Baum, verschieden ist, sondern das Object, hier die Farbe, ist selbst das so oder so bestimmte Subject, d. h. die Objecte müssen selbst die Theile des Bewusstseins ausmachen, und die Beziehung bedeutet bloss, dass unser Bewusstsein keine aussereinander liegenden Theile hat, sondern durch alle einheitlich hindurchgeht. Man sieht dies aus der sogenannten Aufmerksamkeit, die bald dies, bald das in's Auge fasst, dann aber beides zugleich berücksichtigt und vergleicht und sich so als die Einheit beweist, die sich unterscheidet und wieder zusammennimmt und so theilbar und untheilbar ist und bleibt, und bei jeder Beziehung der Theile auf einander eine neue Vorstellungsform findet, die in den Theilen als solchen nicht liegt.

Hierdurch ist nun die Raumvorstellung ihrem Ursprung und ihren Bedingungen nach erklärt. Denn das Wesentliche des Raumes ist dieses, dass ich Verschiedenes setze, welches zu gleicher Zeit, ohne in einander überzugehen und in eine Vorstellung zu verschmelzen, vorgestellt und durch beziehende Thätigkeit zusammengefasst wird. Sprachlich nennt man diese Vorstellungsform der Objecte das Aussereinander und Nebeneinander. Die Sprache hat die dritte Bedingung, die Beziehungseinheit, nicht auch noch ausgedrückt. Denn das Aussereinander bedeutet bloss, dass die Vorstellungen verschieden bleiben und nicht verschmelzen sollen; das Nebeneinander, dass sie nicht verschmolzen und nicht nacheinander im Bewusstsein sein müssen; dass sie aber auch auf einander bezogen und zur Einheit eines Bewusstseinsactes zusammengefasst werden müssen, wenn wir die Raumvorstellung

gewinnen sollen, ist nicht besonders ausgedrückt. Es liegt aber diese Forderung schon in dem Worte „einander“, denn das „Eine“ hat nur dann ein „Anderes“, wenn es auf das zweite Eins bezogen ist, da sonst nur Eins und wieder Eins gegeben wäre. In Beziehung auf das erste Eins ist das zweite ein Anderes. Also liegt in der Sprache, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch als stille Voraussetzung die Forderung der einheitlichen Beziehung und Zusammenfassung.

Dimensionen.

Gemäss diesen drei Bedingungen muss nun der Raum nach seinen drei Dimensionen abgeleitet werden. Solch eine Deduction ist weiter unten in § 4 versucht. Hier genüge es vorläufig, den dem Raum eigenthümlichen Begriff der Dimension zu definiren. Da uns nämlich im Gebiete des Gesichts- und Tastsinnes eine Vielheit verschiedener Empfindungen gleichzeitig gegeben ist, so muss unsere zusammenfassende Beziehung eine Empfindung (Object) nach der andern aufnehmen und also Reihen bilden. Je nachdem man rückwärts oder vorwärts die stehenden Reihen mit der Aufmerksamkeit durchläuft, hat man jedesmal einen andern Anfang und also ein anderes Ziel und unterscheidet mithin eine Richtung. Wegen der Grösse des Bewusstseins, in welchem gleichzeitig eine Vielheit verschiedener Objecte oder Empfindungen, wenn auch nicht mit gleicher Intensität gegeben werden, ereignet es sich nun sofort, dass die Aufmerksamkeit aus der Reihe abspringt zu ausserhalb gegebenen, ihrer Intensität nach stärker reizenden Objecten, und so entstehen mehrere Richtungen und es werden die Reihen erst nachher, wenn das Ganze schon bekannt geworden ist, ruhiger durchlaufen. Dadurch ist ein Flächenbild gegeben. Die Dimension ist desshalb das Bewusstsein der Richtung unserer zusammenfassenden Thätigkeit in Bezug auf in gleicher Zeit gegebene feststehende Reihen. Objectiv genommen ist Dimension das auf solche Weise Zusammengefasste. Die dritte Dimension ist nur durch Veränderung des Bildes in der Zeit erfassbar.

Der geometrische Raum.

Da nun der erfahrungsmässige Inhalt des Bewusstseins immer verschieden ist und doch bei jedem neuen Inhalt immer dieselben Beziehungen von dem zusammenfassenden Subjecte vollzogen werden, so müssen diese Thätigkeiten selbst und ihr Zusammenhang untereinander ebenfalls zum Bewusstsein kommen, wobei dann die

jedesmalige Verschiedenheit des Inhalts wegfällt. Dieses blosse Bewusstsein von der Ordnung unseres anschauenden Thuns ist nun der abstracte oder geometrische Begriff des Raumes, und seine Entstehung beruht auf der Fähigkeit des Subjects, seiner eigenen Auffassungs-Thätigkeit sich bewusst zu werden. Herbart und andere Sensualisten denken sich den Vorgang der Abstraction so, als wenn er bloss auf einer Verflüchtigung des Objects oder des Inhalts des Bewusstseins beruhte. Allein eine solche Verflüchtigung ist erstens unmöglich, weil ja doch der Inhalt irgendwie in blasser Form festgehalten werden soll, und es würde dann ja auch die geometrische Betrachtung eines gegebenen sinnlichen Inhalts nicht möglich sein, weil wir sonst zwei Inhalte übereinander hätten, den abstracten Inhalt und den sinnlichen. In der That wird aber bei aller Abstraction nur ein Bewusstsein unseres Thuns gewonnen, und dieses Thun kann desshalb bei gegebenem wie bei verschwundenem Inhalt gedacht werden.

Ist nun aber ein mehr oder weniger deutliches geometrisches Bewusstsein erst entstanden, dann können wir auch die dritte Dimension bei gleichzeitig angeschautem sinnlichen Gesichtsfelde, d. h. bei einem Flächenbilde, geltend zu machen versuchen. Dass dies aber nicht leicht ist und immer auf Schlüssen und vielen Erfahrungen beruht, davon überzeugt uns leicht die Naivetät der Kinder und die fortwährenden Täuschungen, denen auch die Geübtesten unter den Erfahrenen noch unterliegen.

Warum nur Tastsinn u. Gesicht die Raumvorstellung bilden.

Wir müssen nun fragen, wesshalb bloss die Tast- und Farbenempfindungen uns zur Entwerfung der räumlichen Ordnung veranlassen und sonst keine andere Art von Vorstellungen. Dies kann nur darin liegen, dass bei allen andern Arten von Vorstellungen die drei erforderlichen Bedingungen fehlen.

Nehmen wir zuerst die abstracten Vorstellungen. Diese können nicht neben den concreten vorgestellt werden, weil sie unsere zusammenfassende Thätigkeit ausdrücken und daher nicht in die Reihe der Beziehungspunkte selbst fallen. Die Abstracta können aber auch nicht untereinander ein räumliches Bild gewähren, weil die Begriffe nach einer andern Ordnung als der räumlichen gegliedert sind; denn z. B. Einheit, Vielheit und Allheit der Begriffe können mir nicht das Bild der Linie geben, weil die Vielheit die Einheit in sich schliesst und die

Allheit wieder die Einheit des Vielen bedeutet. Ich kann sie also nicht als gegen einander gleichgültige Verschiedenheiten festhalten und so aufeinander beziehen, sondern sie sind selbst Beziehungen, die untereinander in einer begrifflichen Ordnung stehen und sich einander einschliessen. Es können also die abstracten Begriffe keine räumliche Ordnung bilden, weil sie selbst Ordnungsformen anderer Art sind.

Nun kommen die Gefühle und Wollungen und Bewegungen zur Vergleichung. Diese sind zwar von genügender Verschiedenheit untereinander; allein sie bleiben nicht zugleich im Bewusstsein stehen, sondern kommen und gehen immerfort und ändern sich auch in ihrer Quantität und Qualität, verschmelzen mit einander und bieten kein fassbares Object, an dem man zu gleicher Zeit verschiedene Reihen und Richtungen unterscheiden könnte. — Zuletzt blicken wir auf die Gerüche, die Töne, Wärmeempfindungen und Geschmäcke hin. Alle diese theilen aber mit den Gefühlen die Unbeständigkeit; im Bewusstsein ist fast immer nur eine Empfindung dieser Art vorherrschend, und wenn wie von einem Blumenstrauss mehrere Gerüche zugleich erregt werden, so verschwimmen sie in einander oder treten nur nach einander in Oscillationen deutlich hervor. Sie bleiben auch nicht ruhig stehen, so dass man eine Linie verfolgen oder gar verschiedene Richtungen des mannigfaltigen Geruchsbildes wie zu einer Fläche vereinigen könnte. Die Töne verhalten sich wenig anders. Es können zwar mehrere zugleich erregt werden, aber ihre Qualität hat für das Bewusstsein in der Zeit immerfort eine andere Quantität. Da die Gegenwart, wie wir oben sahen (vergl. S. 206), auch ausgedehnt ist, so sieht man leicht, dass die Töne niemals eine etwas länger andauernde oder gar feststehende Gegenwart wie die Farbenempfindungen bilden. Auch ist zu gleicher Zeit immer nur eine kleine Anzahl zu unterscheiden, so dass Blinde durch alleinige Erregung des Gehörs kaum zu einer Raumvorstellung gelangen könnten. Dazu kommt, dass die dazu so vollkommen geeigneten Empfindungsgebiete des Gesichts und des Tastsinns uns sehr schnell zu der Entwerfung einer räumlichen Ordnung veranlassen. Da nun die Töne und Wärme und Kälte und die Gerüche nicht sichtbar und tastbar sind, so liegen sie für das Bewusstsein auch ausserhalb des in uns schon fertig gebildeten Raumes und erscheinen als unräumlich. Gleichwohl

vermögen wir bei jeder sinnlichen Erregung nicht bloss die Eindrücke des Tastsinnes, sondern auch die Tonempfindungen und Gerüche in eine Beziehung auf das Raumbild des Gesichts zu versetzen. Da die Empfindungen verschiedener Sinne aber untereinander keine Beziehung haben und ein Ton z. B. oder ein Geruch nicht mit Blauem oder Grünem des Gesichtsbildes irgendwie zusammenhängt, so werden auch die Beziehungen auf das Gesichtsfeld nur mit Hülfe der Zeitunterschiede möglich, indem das Gleichzeitige und Aufeinanderfolgende durch Erinnerung in einer der logischen verwandten chronologischen Topik fixirt wird. Dies weiter auszuführen ist Sache der Psychologie.

§ 2. Der Raum als Ausdehnung oder die Anwendung der Quantität auf den Raum.

Quantität des Raumes.

Aristoteles und seine Nachfolger fassen den Raum wie die Zeit als reine Quantität auf. Dass dies nicht richtig ist, lässt sich einfach zeigen. Die Quantität bedeutet eine Vergleichung von zwei Gegebenen, abgesehen von ihrem Inhalt, nach der blossen Setzung und wird desshalb immer durch eine bestimmte oder unbestimmte Zahl ausgedrückt. Nun besteht die Vorstellung des Raumes nur durch Vorstellung der drei Dimensionen. Die Dimensionen kann ich aber aus einander nicht durch irgend welche Messung ableiten. Also besteht der Raum nicht aus rein Quantitativem, sondern aus Qualitäten oder Wesensbestimmungen, sofern jede Dimension qualitativ von der andern verschieden und sofern die Länge oder Quantität, welche ich einer Dimension gebe, für den Begriff gleichgültig ist. Denn der grösste Raum ist nicht mehr Raum als der kleinste. Von Quantität kann aber nur die Rede sein, wenn wir grösser und kleiner, mehr und weniger oder gleich sagen. Also ist der Raum als solcher keine Quantität und ist auch entfernt nicht gleichbedeutend mit der Vorstellung von Ausdehnung.

Die Quantität wird daher auf den Raum erst anzuwenden sein, wie etwa auf Pferde und chemische Stoffe, wenn wir sie zählen und messen. Der Sauerstoff ist nicht seiner Quantität nach verschieden von dem Wasserstoff, sondern seinen Eigenschaften

nach. So ist rechts und links, vorn und hinten, oben und unten qualitativ verschieden und die Quantität ist eine hinzukommende Betrachtung. Darum ist auch ein einzelner gegebener Raum keine Grösse und hat keine Grösse, sondern es muss ein zweiter gegebener Raum hinzugenommen und mit dem ersten verglichen, d. h. gemessen werden; erst dadurch wird das Grösser und Kleiner bestimmt und die Grösse des einen im Verhältniss zum andern fassbar. Mithin ist die Geometrie keine reine, sondern nur eine angewandte Grössenlehre.

Diesen apodiktischen Urtheilen wird die gemeine Auffassung Widerstand leisten wollen, da es uns scheint, als wenn z. B. die Vorstellung eines Menschen, eines Baumes oder eines Berges sofort eine gewisse Grössenbestimmung mit sich führte. Dies ist auch richtig, sofern wir etwa andere Dinge daneben sehen und an ihnen die Grösse messen, oder sofern wir, wenn ein Gegenstand das Bewusstseinsfeld allein ausfüllt, durch Erinnerung einen ungefähren Massstab haben, oder drittens, sofern wir das Ganze eines Bildes mit seinen Theilen messen. Immer aber wird Vergleichung und Messung erforderlich sein, um eine Grösse zu bestimmen, und mithin bleibt es bei dem aufgestellten Satze, dass kein räumlicher Gegenstand an und für sich eine Grösse hat und darum auch der ganze unendliche Raum der Geometrie nicht. Es giebt eben nirgends ein absolutes Gemäss, mit dem man sinnliche oder geometrische Grössen messen könnte. Mithin hat auch weder der sinnliche, noch der geometrische Raum an und für sich irgend welche Grösse, und die ganze Sinnenwelt zusammengefasst ist nicht gross und nicht klein, weil sie überhaupt keine Grösse haben kann. Die Grösse ist Beziehung, und mit Kleinerem verglichen, erscheint das Grössere gross. Wenn wir daher, wie dies oben ähnlich bei der Zeit durchgeführt ist, uns einen doppelten Massstab dächten, einen innerweltlichen und einen ausserweltlichen, und beide zusammenbrächten, so möchte uns die Welt so klein vorkommen, dass wir sie, wie das Schiff Skidbladnir, in einer Nussschale unterbringen könnten. In vielen mythologischen Bildern ist die Relativität der Grössenbestimmung so hervorgehoben, indem ein fremder angeblich absoluter Massstab zu Grunde gelegt wird, wie denn auch dem Jehova die ganze Erde nur ein Schemel für seine Füsse ist. Recht witzig aber hat Swift in seinem Gulliver diese Relativität benutzt, und ein

grosser Theil des Humors in seiner Darstellung beruht bloss auf dieser Zusammenstellung widersprechender Grössenauffassung bei verschiedenen Massstäben.

Refutation der Kantischen Lehre.

Wenn man den § 2 der „transscendentalen Aesthetik“ Kant's liest, so muss man darüber erstaunen, wie der grosse Baumeister im transscendentalen Gebiete sich als einen so schlechten Analytiker zeigt. Was Raum sei, analysirt er gar nicht, denkt sich darunter aber „eine unendliche gegebene Grösse“, d. h. ein Monstrum ohne Gleichen, und behauptet zwar nicht, davon einen discursiven Begriff zu haben, was nicht möglich sei, wie er meint, aber eine apriörische reine Anschauung, was doch eine wunderliche Behauptung ist. Denn eine Grösse ist immer nur gegeben, wenn sie endlich und bestimmt ist, sowohl für die Sinne als für den Verstand; die Sinne haben gewisse Grenzen, über welche hinaus sie keine Grösse fassen oder anschauen können, z. B. der Tastsinn nicht über die Klafterlänge hinaus und das Auge nicht über die Verschwindungslinie des Horizontes hinaus. Die „kühne Seglerin Phantasie“ muss beim Raum als unendlicher Ausdehnung, wie Schiller mit Recht sagt, ebenfalls „ein muthloses Anker werfen“, weil ihr eben das Unendliche niemals „gegeben“ sein kann. Der Verstand allein kann das Unendliche begreifen, aber doch nur so, dass er es seinem Ursprung und Wesen nach erklärt, oder in ein gegebenes Endliches umfasst und die Lösung einer solchen Aufgabe in Zeichen angedeutet oder in allgemeineren Beziehungspunkten normirt findet, ohne im Einzelnen die unendliche Reihe durchzugehen. Von einer Anschauung des Unendlichen als einer gegebenen Grösse zu sprechen, wie Kant thut, ist desshalb nichts anderes als ganz gewöhnliche Unklarheit.

Man sieht hieraus aber, dass Kant ebenso wie Cartesius und Spinoza, die den Raum zu einem Ding oder einem dinglichen Attribut Gottes machten, nur die Ausdehnung, d. h. etwas Quantitatives im Sinne hatte, wenn er vom Raum sprach. Er hatte mithin gar keinen Begriff vom Wesen des Raumes. Denn die Ausdehnung als Dimension im obigen Sinne, d. h. als qualitatives Merkmal im Begriffe des Raumes, ist bloss das Bewusstsein von meiner setzenden und zusammenfassenden Thätigkeit; die objective Ausdehnung aber, wie sie als Raum bei Spinoza und Kant verstanden wird, ist ein Ausgedehntes, d. h. ein Quantum,

wenn auch angeblich ein unendliches. Diese Vorstellung vom reinen Raum als Quantum, möge es klein oder gross sein, gewinne ich nur durch Wiederholung meiner Setzung und Zusammenfassung in der Phantasie und lasse das Quantum wachsen oder abnehmen, je mehr ich wiederholt addire oder subtrahire und mir dabei dieser meiner Wiederholungen bewusst werde. Der Raum im ersteren Sinne ist ein Begriff, im letzteren eine unbestimmte oder allgemeine Anschauung von einem Gegenstande oder einer Erscheinung. Ich habe z. B. von der Division einen Begriff; dieser Begriff ist kein Quantum und auch nicht quantitativ, da er bloss das Bewusstsein von der Ordnung meiner Handlungen ist, die bei dieser Rechenart auszuführen sind. Man kann aber bei der Anwendung dieser Handlung eine Anschauung von bestimmten Zahlen und ihren Quotienten gewinnen und diese Grössen auch unbestimmt durch Buchstaben anschaulich ausdrücken. Hierbei bedeuten selbst die Buchstaben immer Grössen, wenn auch abstracte oder unbestimmt welche, z. B. wenn ich t als Zeitgrösse, p als Gewichtsgrösse setze. Dagegen ist der Begriff der Division nicht die Vorstellung einer Grösse, sondern nur die Vorstellung meines Thuns beim Rechnen und bezieht sich bloss auf Grössen. Es ist das Bewusstsein der Beziehung und der Beziehungseinheit und nicht das Bewusstsein der Beziehungspunkte. Der Raum als Ausdehnung im Kantischen Sinne aber ist das Bewusstsein der Beziehungspunkte, d. h. der unbestimmten Grössenvorstellungen, die durch die Handlung des Gedankens als ein Phantasieproduct entstanden sind.

Zu einer vollständigen Refutation gehört nun nicht bloss die Nachweisung des gemachten Fehlers, sondern auch seine Entwurzelung, d. h. es muss auch gezeigt werden, woher das falsche Urtheil mit einer gewissen Nothwendigkeit sich bilden musste, also die psychologische Entstehungsgeschichte des Irrthums. Wir fragen also: wie kam es, dass Kant den Raum für eine *a priori* gegebene unendliche Grösse hielt, von der alle endlichen Räume nur Einschränkungen sind? Die Antwort ist sehr einfach, wenn wir an die Natur der Gesichtsempfindungen im Vergleich mit den übrigen denken. Ein Geruch erweckt uns keine Vorstellung von dem Raum, den er einnimmt, wenn er schnell vorübergeht; wenn aber längere Zeit hintereinander dieselbe Empfindung uns immer wieder und wieder erregt, so

gewinnen wir nothwendig die Vorstellung ihrer Ausdehnung, welche gänzlich gleichgültig gegen ihre Intensität ist. Ebenso gewinnt die Tonempfindung eine Art räumlicher Grösse, wenn wir längere Zeit hindurch continuirlich immer denselben Ton hören, in Beziehung darauf, dass die Töne in der Regel bald verschwinden. Ich sage nicht zeitliche, sondern räumliche Grösse, sofern wir ganz natürlich den Ton nach Aussen projiciren und ihn desshalb als einen zu uns kommenden Gegenstand, der in längerer Zeit kein Ende nimmt, vorstellen. Wir können aber dennoch nur sehr unvollständige Raumvorstellungen durch diese Empfindungen gewinnen, weil wir nicht im Stande sind, zu gleicher Zeit andere Töne oder andere Gerüche zu percipiren und also verschiedene Oerter und Dimensionen zu bestimmen, d. h. in unserer auffassenden Thätigkeit von der einen Empfindung zur andern zu gehen und doch die erstere dabei fest zu halten. Bei den Gesichtsempfindungen aber sind die Ursachen der Erregung sehr beharrlich, und somit ist es uns möglich, die zu gleicher Zeit kommende Einwirkung auch zu gleicher Zeit zu empfinden und desshalb, wie oben gezeigt, ein Flächenbild zu entwerfen. Würden die Farbenempfindungen ebenso schnell wieder verschwinden und wechseln, wie die Tonempfindungen, so hätten sie vor diesen gar nichts voraus, was zur Raumvorstellung führen könnte.

Diese beharrliche Dauer der Farbenempfindungen, womit die Möglichkeit, mehrere verschiedene Empfindungen zu gleicher Zeit zu haben, zusammenhängt, ist der Grund, dass wir nicht bloss die einzelnen gegebenen Beziehungspunkte der Empfindungen setzen, sondern auch die Beziehung und Zusammenfassung derselben in Ruhe ausführen und die in der Zahl der Beziehungspunkte gegebene Grösse als ein beharrliches Object festhalten können. Werden nun die auf diese Weise gegebenen sinnlichen Objecte in der Vorstellung unbestimmt ausgedrückt, so entsteht der reine Raum als gegebene Grösse. Wenn man sich den Raum aber erst einmal so als Object vorstellt, dann ist es auch sehr natürlich, dass man nicht an seine eigene Handlung bei der Erzeugung dieser Grösse, d. h. nicht an das Subject denkt, und da man die Handlung beliebig wiederholen kann, sich auch einbildet, ein unendliches Object derselben Art als gegeben zu besitzen. Das Bewusstsein der unbegrenzten Möglichkeit unserer beziehenden und zusammenfassenden Thätigkeit

bedeutet nun die Unendlichkeit des Objects und da wir in Wirklichkeit niemals einen unendlichen Raum vorstellen können, sondern der Natur der blossen Beziehungsmöglichkeit gemäss immer nur einen nicht figurirten Raum in der Phantasie haben, so müssen wir jeden bestimmt gegebenen Raum für eine blosse Einschränkung des unendlichen Raumes halten, weil wir uns im Stillen bewusst sind, in jedem Augenblick unsere raumerzeugende Denkthätigkeit wieder in Gang setzen zu können, und diese mögliche Thätigkeit durch das Gegebene eingeschränkt fühlen.

Ich glaube, dass hierdurch die irrige Vorstellung Spinoza's und Kant's ihrem Ursprunge nach hinreichend erläutert ist.

Unendlichkeit des Raumes als einer Grösse.

Da nun der Raum als Ordnungsform der Gesichts- und Tastempfindungen nur das Bewusstsein unserer zusammenfassenden Thätigkeit ist, so kann er auch sowohl in Bezug auf die durch die Phantasie gegebenen Objecte als in Bezug auf seine abstracte oder geometrische Anwendung keine Grenze haben. Ich kann zwar eine bestimmte Reihe von Beziehungspunkten, z. B. die mit Kreide gezeichneten Seiten eines Dreiecks als eine Figur, d. h. als einen endlichen und begrenzten Raum bezeichnen; allein doch nur dadurch, dass ich ihn von den ausserhalb liegenden Beziehungspunkten unterscheide. Lasse ich diese Beziehung weg, so ist jede Figur sofort unendlich gross oder ohne alle Grösse. Ich gehe also, indem ich begrenze, über die Grenze hinaus, weil die Begrenzung eine Vergleichung mit andern Grössen voraussetzt. Da nun das Bewusstsein niemals krystallisirt, sondern immer flüssig bleibend in der Zeit einen wechselnden Inhalt gewinnt, so entsteht in mir nothwendig die Erwartung, dass ich, auch wenn mein Gesichtsfeld jetzt z. B. durch die Wände der Stube abgeschlossen ist, doch alsbald bei Oeffnung der Thüre Veranlassung haben würde, die Grenzen meines bisher gegebenen Raumes mit neuen ausserhalb liegenden Beziehungspunkten zu verknüpfen. Also kann ich wegen der zeitlichen Beschaffenheit des Bewusstseins auch niemals bei Anwendung der Raumvorstellung auf die gegebene Sinnenwelt die Möglichkeit einer letzten Grenze mir vorstellen, weil die Anwendung der Raumvorstellung bloss die Anwendung meiner zusammenfassenden Thätigkeit ist, und so lange ich das Gefühl meiner lebendigen Kraft habe, so lange bleibt auch eine Erwartung, d. h. die Vorstellung der

Möglichkeit einer immerwährenden weiteren Zusammenfassung von Beziehungspunkten übrig. Der sinnliche Raum, natürlich nur als durch die Phantasie gegeben, muss unserer Vorstellung desshalb nothwendig als unendlich erscheinen. Und wenn wir zweitens nun den sinnlich gegebenen Inhalt des Bewusstseins wegstossen und in dem geometrischen Raum als unbestimmter Grösse, das reine Bewusstsein von unserem eigenen Thun fassen, so versteht es sich von selbst, dass auch hier von einer absoluten Grenze gar keine Rede sein kann; denn es hiesse das nichts anderes als das Bewusstsein von unserer zusammenfassenden Thätigkeit zu verlieren. Der geometrische Raum, als Ausdehnung verstanden, ist desshalb nothwendig unendlich nach allen Dimensionen.

Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt.

Die Frage aufzuwerfen, ob auch die Welt dem Raum nach endlich oder unendlich sei, ist widersinnig; denn entweder meint man mit dem Ausdruck Welt die räumlich aufgefassten Erscheinungen des Bewusstseins, und dann versteht es sich von selbst, dass die Welt als unendlich vorgestellt werden muss, so lange das Bewusstsein des Menschen ein beschränktes bleibt und seinen Inhalt in der Zeit wechselt. Eine endliche Welt, als Totalität der Erscheinungen, könnte nur gedacht werden für ein unbeschränktes und krystallisirtes, d. h. in der Zeit unveränderliches Bewusstsein, wenn dasselbe das Vermögen besässe, zu gleicher Zeit seinen ganzen Inhalt nach allen Richtungen zusammenzufassen. Für ein solches Bewusstsein könnte aber die Idee der Unendlichkeit gar nicht entstehen, weil seine Thätigkeit keine Gewöhnung an das Nacheinander seiner Zusammenfassungen, also keine Erwartung, d. h. kein Bewusstsein von der Möglichkeit neuer Zusammenfassungen gewinnen und also nicht über das Gegebene hinausgehen könnte. Für ein solches Bewusstsein könnte es darum auch keinen geometrischen Raum und also auch keinen Begriff von Endlichkeit geben, weil das Endliche und Unendliche Beziehungsbegriffe sind. Nur wir mit unserem zeitlich beschränkten Bewusstsein könnten desshalb von dem Inhalt jenes unbeschränkten Bewusstseins die Endlichkeit aussagen, weil wir den Gegensatz auffassen. — Versteht man unter Welt aber zweitens die Dinge an sich, die als reale Wesen die Erscheinungen hervorbringen sollen, so können diese ja, da sie nicht sichtbar und tastbar, nicht unsere Empfindungen sind, auch nicht als

räumlich vorgestellt werden, und mithin ist die Frage nach ihrer räumlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit albern. Es ist so, als fragte man, in welche Octave das Gelbe oder Grüne fiele oder um wie viel Meter das Gute von dem Bösen abstehe.

Darum ist auch die zenonische Antinomie über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt viel einfacher aufzulösen, als die Kritik der reinen Vernunft vorschreibt. Denn es ist zwar richtig, dass die Raumvorstellung nicht auf Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen bezogen werden darf. Kant meint aber nun, dass die Welt, als Totalität aller Erscheinungen vorgestellt, desshalb nicht endlich oder unendlich sein könne, weil man dabei nicht darauf achte, „ob und wie wir zur Kenntniss derselben (d. h. der Totalität) gelangen könnten“ (Kritik d. r. V. ed. Hartenst. S. 394). Wir könnten nämlich, meint er, nur durch einen fortgesetzten empirischen Regressus durch successive Synthesis der Theile die Totalität fassen. Da diese Kantische Auffassung noch jetzt vielfach angenommen wird, gestattete ich mir in meiner Schrift: „Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel, verfasst von Immanuel Kant (Perthes, Gotha 1877) S. 24,“ die komische Seite der Kantischen Begründung deutlich zu illustriren. Es ist ja ersichtlich, dass Kant immer nur an die unmittelbare Sinnlichkeit dachte, die doch überhaupt gar keiner Begriffe, und also auch nicht des Begriffs der Totalität fähig ist. Wir pflegen aber auch im empirischen Gebiete mit grossem Vortheile über die unmittelbare sinnliche Anschauung hinauszugehen und uns z. B. die Grösse der Sonne auszurechnen, obwohl wir durch successive Synthesis der Theile in sinnlicher Apprehension unmöglich diese Vorstellung gewinnen könnten und darum doch nicht an ihrer sogenannten Wirklichkeit zweifeln, wenn wir auch gar keine Hoffnung und Wunsch hegen, diese Grösse sinnlich nach und nach durch einen Marsch auf dem Umfang der Sonne in unsere Augen zu bringen. Wenn man also nicht alle empirische Wissenschaft verläugnen und sich bloss auf das Forum der Sinne beschränken will; wenn man ruhig von dem durch keine successive Synthesis der Einheit zu erschöpfenden Abstand der Sonne vom Neptun u. dergl. spricht und damit sicher rechnet: so kann der von Kant angeführte Grund auch nicht im Wege stehen, die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt selbst in's Auge zu fassen. Es ist interessant zu sehen, wie Kant trotz seiner vielen

Distinctionen und seiner scholastisch ausgearbeiteten schwerfälligen Kunstsprache dennoch überall an Unklarheit leidet. Bei dieser unserer Frage z. B. verlangt er, die Totalität der Welt solle uns durch successive Synthesis der Theile sinnlich gegeben werden, weil wir nur auf diese Weise empirisch zu der Vorstellung der Totalität kämen. Dies mag für ein kleines Object, z. B. Kant's Studierstube, anwendbar sein. Wenn Homer und Hesiod aber das Meer und die Erde unendlich oder unbegrenzt gross nennen, so sah schon Anaximander die Begrenztheit und Endlichkeit der Erde sammt dem Okeanos ein und unsere Astronomen zweifeln gar nicht daran, dass sie empirisch die Totalität dieser „Erde“ genannten Erscheinung gefunden haben, während sie freilich mit Vergnügen die Unmöglichkeit zugeben werden, alle einzelnen Theile derselben, jeden Tropfen des Meeres und jeden Kubikzoll Sand oder Kalk aus dem Innern der Erde durch successive sinnliche Auffassung zu apprehendiren. Kant's Formulirung der Frage und Grund der Lösung ist desshalb völlig unklar.

Der Grund, wesswegen Zeno Recht behält, ist einfach der, dass unter Welt, möge man sie dogmatisch als Totalität aller Dinge an sich oder kritisch als Totalität aller Erscheinungen auffassen, überhaupt keine Grösse, also weder eine endliche, noch eine unendliche vorgestellt werden kann, weil es dann keinen Massstab ausser der Welt giebt, mit dem man ihre Grösse messen könnte. Ausser der Welt ist nichts, also auch kein Massstab. Die Welt kann desshalb keine Grösse sein und mithin fällt die Antinomie weg, nicht weil sie auf einem Widerstreit in unserem Vernunftgebrauch und auf einem nicht wegzuschaffenden „transscendentalen Scheine“ beruhte, sondern weil die Vernunft die Widersinnigkeit der Frage aufdeckt. Der unendliche Raum und die räumlich aufgefasste Welt haben keine Grösse, weil ausser ihnen nichts zum Vergleich oder zur Messung dienendes vorhanden ist. Wie soll man finden, ob Hans grösser als Georg ist, wenn man nur Georg zu Gesicht bekommt!

Wenn man aber einen innerweltlichen Massstab zur Messung der Grösse erlaubt, wie man z. B. die Grösse eines Menschen nach dem Kopf, als Einheit angenommen, auf sieben Köpfe berechnen kann, dann stellt sich die Frage natürlich sofort anders. Es handelt sich dann nämlich bloss darum, ob wir durch unsere

menschlichen Sinne von allen wirklich existirenden Wesen direct oder indirect mit unbewaffnetem Auge oder durch's Teleskop Eindrücke erhalten können, um aus den gegebenen Daten durch Schlüsse die Totalität zu berechnen. Wenn die Nebelflecke die letzten Massen wären und wir zu der Hypothese berechtigt würden, dass was direct oder indirect auf unser Auge keinen Eindruck macht, auch nicht da ist, so liesse sich ohne allen Widerspruch nicht nur die Endlichkeit der Welt behaupten, sondern auch nach innerweltlichem Massstab ihre Grösse berechnen. Es käme dann nur auf die Grösse des Massstabes an, um beliebig kleine oder beliebig grosse Quotienten zu erhalten. Wird die Hälfte der Welt als Masseinheit genommen, so ist die Grösse der Totalität aller Erscheinungen zwei. Eine so kleine Einheit, wie die „unermessliche“ Erde Homer's, könnten wir allerdings zur Messung nicht brauchen. Es handelt sich hier natürlich nicht um die grossen Schwierigkeiten der wirklichen astronomischen Ausführung einer solchen Messung, da z. B. der Abstand der Nebelflecken und der meisten Fixsterne noch gar nicht bestimmt werden kann, sondern wir beschäftigen uns nur mit der principiellen Frage, ob es *a priori* einen Grund gebe, der die Möglichkeit einer Berechnung der Totalität aller Erscheinungen nach innerweltlichem Massstab verhinderte. Ein solcher Grund ist nicht vorhanden; denn der leere Raum, der sich um die Totalität der Erscheinungen dann grässlich herum lagern würde, kann uns keinen Schrecken einflössen, weil wir die Idealität dieses Raumes genügend kennen. Leeren Raum werden wir sowohl mitten in den Erscheinungen als ausserhalb aller Erscheinungen ruhig setzen können, da der Raum bloss die Ordnungsform ist, in der wir das Material unserer Empfindungen auffassen und zusammenfassen. Von Seiten der Philosophie hat darum das Toricellische Vacuum keine Schwierigkeit, wenn die Empirie nicht aus thatsächlichen Daten die Anwesenheit von wirkenden und leidenden Wesen in dem angeblichen Vacuum nachweist; denn so gut mir durch das umgekehrte Operngla die nahen Gegenstände in weite Entfernungen gerückt werden, so gut kann auch unter bestimmten Umständen ein durch meine geometrische Auffassung hinzu gedachter Raum als leer erscheinen. Da der Raum kein Ding und keine dingliche Eigenschaft ist, so ist die apriorische Angst vor dem leeren Raum in der sogenannten Natur blosse Gespensterfurcht.

Wenn Kant aber meint, eine endliche Welt wäre uns zu klein, so beweist er mit diesem Urtheil wieder die Unklarheit seiner Auffassung. Denn ein absoluter Massstab ist ja ausserhalb der Welt nicht vorhanden, also die Welt überhaupt niemals weder gross noch klein; nach immanentem, d. h. innerweltlichem Massstab aber war für Homer sogar schon das mittelländische Meer unendlich gross. Nach immanentem Massstab ist desshalb wegen beliebigen Wechsels der Einheit auch von gross und klein nicht zu reden, sondern es handelt sich bloss um die Verhältnissmässigkeit. Hätte Rafael bei der Sixtinischen die Augen zu klein gefunden, weil grosse Augen ja für schön gelten, und sie nur zweimal oder dreimal so gross gemacht, so würden wir ein Monstrum in Dresden aufbewahren, und wenn einer seinen Hausschlüssel als Waffe zu klein findet und ihn vergrössern lässt, so wird er die Nacht vor seiner Thüre bleiben müssen. Und wenn die Welt nach unserem jetzigen Massstab nur so gross wie eine Nuss wäre, innerhalb des Ganzen aber alles dasselbe wie bei uns bliebe und nur analog verkleinert würde, so wäre wieder alles in Ordnung und wir würden die Verkleinerung gar nicht bemerken können. Nur mit der Brille unklarer Vorstellungen kann man die Welt zu klein finden.

§ 3. Die geometrische Semiotik.

1. Ueber die Realität des Raumes.

Vor Kant hatten nur wenige Philosophen eingesehen, dass der Raum nicht etwas Dinghaftes oder Reales sein könne. Nach Kant fiel Hegel wieder in den von Kant sogenannten Dogmatismus zurück, indem er die Sinnenwelt, welche bei ihm eine reale Stufe auf dem dialektischen Gange der Idee ist, als das Aussereinander und als Selbstentäusserung der Idee fasste. Die Idee hebt das Aussereinander zwar wieder auf in die höhere Wahrheit des Geistes; allein dieser hebt sich auch wieder auf und entäussert sich wieder, so dass es dabei bleibt, dass eine bestimmte Sphäre und Stufe des Seins und zwar grade die, welche man die Sinnenwelt nennt, nicht bloss für uns als Beobachter, sondern an sich in dem Banne des räumlichen Aussereinander bei Hegel steht. Er hat den Raum wieder als real anerkannt.

Ganz ähnlich denkt Trendelenburg, der zwar die Kantische Subjectivität des Raumes als Anschauung zugiebt, aber doch auch zugleich für die reellen Objecte unserer Anschauung dieselbe correspondirende räumliche Beschaffenheit fordert, so dass wir nach Trendelenburg einen subjectiven (ideellen) und einen objectiven (realen) Raum haben. Der letztere wird von dem ersteren, wie er meinte, nachgebildet und uns dadurch verständlich. In denselben Wegen ging auch z. B. Ueberweg bei seiner Vertheidigung des Trendelenburg'schen Standpunktes, indem er darauf hinwies, dass z. B. solche Gesetze, wie das der Abnahme der Wirkungen im Quadrate der Entfernung nicht erklärlich wären, wenn wir nicht wirkliche räumliche Abstände der realen Wesen voraussetzten. Da nun auch die grosse Masse der Menschen und mithin auch der Gelehrten immer die Realität des Raumes angenommen hat und trotz aller Gegenbeweise auch für alle Zukunft annehmen wird, weil diese Annahme und Projection nach Aussen dem naturalistischen Denken entspricht: so verlohnt es sich vielleicht, doch noch einige neue Betrachtungen vorzuführen, die wenigstens für den kleineren Kreis der strenger Denkenden die Klarheit der Ueberzeugung erhöhen werden.

Apagogische Kritik.

Zuerst apagogisch vorgehend setzen wir den Raum als real. Dann ist natürlich auch die Grössenbestimmung oder die Quantität im Raum real. Also giebt es einen absoluten Massstab zur Messung aller Grössen. Dies ist aber absurd, weil alle Grössen bloss relativ sind und

$$a : b = an : bn = \frac{a}{n} : \frac{b}{n}.$$

Wäre der Raum real, dann könnte nichts im Raum sein, sondern nur neben dem Raum, wie Körper im Wasser durch Verdrängung des Wassers. Die sogenannten Körper könnten nicht selbst ausgedehnt sein ihrem Wesen und ihren Eigenschaften nach, sofern diese ja etwas anderes als Raum sind, wie Muskel etwas anderes ist als Knochen, und wo Knochen, da nicht Muskel. Da nun neben und in dem Raum nur Räumliches sein kann, so wären weder die sogenannten Körper noch sonst etwas im Raum, da die Unterscheidung eines erfüllten und leeren Raumes unsinnig wäre, sofern der leere Raum ja erfüllt wäre mit seiner eigenen Realität, die ebenso bestimmt wäre, wie Knochensubstanz oder Kohlensäure.

Wäre der Raum real, so müsste er physikalische und chemische Eigenschaften haben, weil er sonst die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen nicht fortpflanzen könnte von einem Punkte zu einem davon räumlich entfernten Punkte. Er müsste also ein physischer Körper und also auch wohl krystallisirbar oder flüssig sein.

Kurz die Voraussetzung führt zu lauter Unsinn, wozu man noch das von Kant sogenannte „unendliche Unding“, den unendlichen Raum, nehmen möge, um das Mass voll zu machen.

Aristoteles.

Auch Aristoteles kann für den indirecten Beweis verwerthet werden, da er wie gewöhnlich bloss lexikographisch verfährt und zu gradeswegs albernen Auffassungen kommt. Denn ihm ist „im Raum sein“ gleich begrenzt sein. Die Grenzen oder der Umfang eines Dinges ist ihm also der Raum, den er mit einem Topf vergleicht, in welchem eine Flüssigkeit ist. So ist ein Topf in einem andern, weil ein Raum in einem grösseren Raum. Der grösste Topf schliesst das Universum ein, und ausser diesem giebt es dann keinen Raum und keinen Topf mehr, weil Raum nur ist, wo Körper sind, die Grenzen haben. Was der Raum daher selbst ist, kann er nicht sagen, und doch sieht man, dass sich ihm der Raum in die blosse Beziehung der Erscheinungen auflöst. Hätte er nun überlegt, dass die Erscheinungen uns erscheinen, also in unserem Bewusstsein sind, und dass die Beziehung durch uns vollzogen werden muss, wenn wir sie erkennen sollen, so hätte er auch gesehen, dass der Raum bloss das Bewusstsein von unserer beziehenden Thätigkeit bei der Auffassung des sichtbaren und tastbaren Empfindungsinhalts ist und dass unser Bewusstsein also sowohl concret als abstract sein und uns mithin den sinnenfälligen und den geometrischen Raum darbieten kann.

Plato.

Die Aristotelische Auffassung ist bloss popularisirter und nach der Einen Seite festgehaltener Platonismus. Plato führt das Verhältniss des Umfassenden (*περιέχον*) und Umfassten (*περιεχόμενον*) allerdings auch so durch, wie wir es bei Aristoteles finden; allein er fügt nach seiner grösseren speculativen Kraft auch die andere Seite hinzu, wobei der Widerspruch der Bestimmungen zur Klarheit kommt. Denn das Umfassende als das Eine und Ganze ist ja auch das Umfasste. Es ist also als Eines nicht in einem Andern, sondern in sich, also nicht im Raum; als das Ganze aber ist es in einem Andern,

da jeder Theil in einem Andern ist und das Ganze im Einen, also im Raum. So ist es begrenzt und unbegrenzt, mithin grösser und kleiner und gleich mit sich selbst. Die Raumbestimmungen des Seienden heben sich also auf in blosse Beziehungsformen. Dabei bleibt Plato nun stehen. Hätte er untersucht woher die Beziehungen kommen, die doch nicht in dem Objecte objectiv vorhanden sind, so hätte er das Objective von dem Subjectiven abgelöst und dem Subjecte die Beziehungen zuertheilt. Dann wäre der Raum also das Bewusstsein unserer beziehenden Thätigkeit geworden, wie wir dies auffassen müssen, und die Widersprüche wären dann zwar auch als nothwendige erkannt, aber nicht als dem Seienden zukommende, das sie nicht vertragen kann, ohne seine Realität zu verlieren und sich in einen blossen Schein aufzulösen, sondern als der beziehenden Thätigkeit zukommend, die darin grade ihr Leben und ihre Freiheit hat und diese Widersprüche ohne Schaden verdaut.

Keine Causalität des Raumes.

Während Kant nun gar keine Beziehung zwischen der Form der Anschauung und den als Material dazu irgendwoher gegebenen Empfindungen auffinden konnte: so versuchten andere, wie z. B. Trendelenburg und Ueberweg, den Raum nach Aussen zu verlegen und aus den realen räumlichen Veränderungen die ideellen Raumbilder abzuleiten. Der als real gedachte Raum sollte also als Causalität einen Einfluss ausüben. Dies schien plausibel; denn die Dinge liefern uns ja, wie es scheint, grössere oder kleinere Bilder von sich, je nach ihrem Abstande. Was ist also die Ursache, dass der Mann, der sich von mir entfernt, in meinem Auge immer kleiner wird, je weiter er fortschreitet? Ist er etwa wirklich kleiner geworden? Nein; nur der real existirende räumliche Abstand ist, wie es scheint, die Ursache und bewirkt einen kleineren Gesichtswinkel und also ein kleineres Bild. So meinte auch Hegel, dass die Fallgesetze die Realität des Raumes verbürgten, obgleich bei ihm die ganze Auffassung der Natur nicht den populären und robusten Charakter hat, der sich durch Annahme eines spröden Gegensatzes von Realem und Ideellem ergiebt.

Was sollen wir nun auf diese verfänglichen Reden antworten? Wir wollen, denke ich, auch unsererseits Fragen stellen. Welche Ursache hat den Mann von uns entfernt? War es der Raum selbst, der ihn zog oder schob? Welche Ursache

schickte die Lichtstrahlen? Etwa die graden Linien, in denen sie fortzuschreiten scheinen? Welche Ursache machte das Bild kleiner? Etwa der geometrische Winkel? Diese rhetorischen Fragen brauchen nicht beantwortet zu werden, weil Niemand dem Raum und seinen verschiedenen, von uns vorgestellten Formen eine physische oder chemische Kraft anzuhängen wagt, oder sie als Körper oder wirkliche Wesen in Rechnung bringt. Aber man meint doch, sie wären irgend eine zauberhafte reale Eigenschaft der Dinge, die Macht des Idealen in der Natur, oder wie man sich sonst hochpoetisch und unverständlich auszudrücken liebt. Allein ebensowenig, wie rothe Hüte zur Pabstwahl berechtigen, ebensowenig kann der Raum einen Menschen in Bewegung setzen, wenn es auch immer wahr ist, dass unter den Priestern nur die Cardinäle rothe Hüte tragen und dass die Körper im Raum erscheinen; denn das Accidentelle gehört grade desshalb nicht zum Wesen der Sache, weil es nicht mit wirkt. Und wenn auch das Gewicht eines Körpers gesetzmässig zunimmt mit der Länge des Hebelarms, so gehört doch der Glaube an Zauberei dazu, um zu meinen, dass die geometrischen Verhältnisse selbst eine Zugkraft ausübten. Ich will zwar nicht leugnen, dass diejenigen, welche der Metaphysik ihr Ohr nicht geliehen haben, bei solchen Thatsachen stutzig werden und Pythagoreische Launen bekommen; allein die exacte Naturforschung hat das Gesetz des Hebels doch nicht durch Rechnung nach bloss mathematischen Gesichtspunkten abgeleitet, sondern es durch Beobachtungen und Experimente gefunden. Darum wird auch wohl Niemand die chemischen Aequivalentzahlen mit mystischer Pietät betrachten, als wenn die abstracten Zahlen selbst und ihre arithmetischen Beziehungen die chemischen Kräfte wären, da man doch weiss, dass die Experimente zur Feststellung der Zahlen führten und nicht die in der Natur gar nicht vorhandenen Zahlen die Ursachen der chemischen Verbindungen waren.

2. Die „empirische Realität des Raumes" bei Kant ein leeres Wort.

Wenn sich nun die dogmatische Auffassung des Raumes als widersinnig erweist, so müssen wir fragen, ob denn in dem Realen nichts unserer beziehenden Thätigkeit und ihren

verschiedenen Formen Coordinirtes angenommen werden müsse. Wenn dies nicht wäre, müssten wir es wie Kant nicht erklären können, warum wir ein Ding an sich, welches uns etwa als ein sogenannter Tisch erscheint, nur als rund oder als viereckig auffassen können und nicht umgekehrt. Ist der Raum bloss eine Form des äusseren Sinnes, wie Kant sich ausdrückt, so müsste gezeigt werden, warum uns doch die Freiheit, die Formen des Raumes nach Belieben anzuwenden, so gänzlich fehlt und wir vielmehr völlig gebunden sind an ganz bestimmte Formen je nach dem Verkehr mit den Dingen an sich. Entweder müssen wir die räumlichen Eigenschaften dem Belieben der Phantasie preisgeben, was gegen alle Erfahrung und gegen die Geometrie verstösst, oder wir werden genöthigt sein, in dem Realen bestimmte Zustände und Veränderungen vorauszusetzen, denen jedesmal auch in uns ein bestimmtes räumliches Bild und seine Formumwandlung coordinirt ist. Wenn Kant also die „transscendentale Idealität" des Raumes behauptet, so hat er zwar, abgesehen von seiner völligen Unklarheit über das Wesen dieser „Anschauungsform des äusseren Sinnes", ganz Recht; wenn er aber auch „die empirische Realität des Raumes" geltend machen will, so tritt seine Unklarheit über den Ursprung und das Wesen dieser Idee ungefügig hervor, da die uniforme apriorische Anschauungsform ganz ausser Beziehung gesetzt ist mit dem Inhalt der Erfahrung und daher die Form keiner einzigen Erscheinung werden kann. Denn wenn der Raum so ein blaues Glas wäre, durch welches wir alle Dinge betrachten, so würden sie alle zu blauen Erscheinungen werden; die Einschränkung des unendlichen Raumes aber, welche jede der unzähligen und verschiedenartig figurirten Erscheinungen hervorruft, kann von Kant's Gedankengange aus gar nicht begriffen werden, und mithin ist es eitel Wind, wenn er von einer „empirischen Realität" seines Raumes spricht; denn solcher Kantische Raum existirt weder in dem Ding an sich, noch in den Erscheinungen, noch als Form der Anschauung *a priori*.

3. Der perspectivische Charakter des Raumes.

Das apagogische Verfahren zeigte uns, dass wir den Raum nicht als reales Wesen oder als reale Eigenschaft der Wesen annehmen können, ohne der Absurdität zu verfallen; die Kantische

Formel aber bewies, dass er die Nothwendigkeit fühlte, die Räumlichkeit, die er den „Dingen an sich“ genommen hatte, den „Erscheinungen“ zu Gute kommen zu lassen. Allein die durch Kant von den Erscheinungen losgelöste und dem Subjecte übergebene Form wollte sich hinterher nicht mehr den Erscheinungen anschmiegen. Wir müssen desshalb eine andere Lösung der Frage suchen.

Zunächst ist klar, dass das Grösser- und Kleiner-werden der sogenannten Dinge durch ihre Entfernung oder Annäherung an den physikalischen und chemischen und physiologischen Eigenschaften des Dinges nichts ändert. Die Natur der Dinge, wie sie die Naturwissenschaft erkennt, bleibt gleichgültig diesen für uns so auffallenden räumlichen Veränderungen gegenüber. Aber auch diejenigen räumlichen Beziehungen, die wir nicht perspectivische nennen, z. B. die Bewegung der Erde um die Sonne oder die sogenannte wirkliche Ortsveränderung, die wir etwa durch Gehen und Fahren erleiden, auch diese erklärt die Wissenschaft nicht durch die Geometrie; sondern durch physikalische oder chemische Kräfte. Die Muskeln müssen thätig werden und es müssen darin chemische Processe stattfinden, damit der Körper seine Lage verändert. Man kann also sagen, dass alle sogenannte objective Ortsveränderung von jedem Naturforscher nicht auf geometrische Gründe, sondern auf nicht-geometrische Naturkräfte zurückgeführt wird. Da nun die geometrische Beschaffenheit, die Figur und Lage der Dinge, die ihnen in Beziehung auf ihre sogenannten wirklichen Veränderungen zukommt, nicht gesehen, sondern nur erschlossen wird, so kommen wir, um diese Schlüsse zu rechtfertigen, nothwendig auf die perspectivischen Bilder zurück, die wir zu sehen glauben. Denn die geometrische Anschauung, die in keiner Erfahrung gegeben ist, muss auf die perspectivische Anschauung, die wir bei jeder Gelegenheit haben, zurückgeführt werden. Da die perspectivische Anschauung aber subjectiv ist, so muss also auch *jede Ortsbestimmung nur als Coordinate für die jedesmal wirklich gegebene eigenthümliche physische Beziehung der Dinge untereinander* betrachtet werden, wie der Schatten nicht die Ursache der scheinbaren Bewegung und Stellung der Sonne ist, aber dennoch in fester Coordination diesen Bedingungen entspricht.

Nun macht die Lehre von der Perspective die Hypothese, dass ausserhalb des Bewusstseins geometrisch angeordnete Körper

vorhanden seien. Da wir aber sahen, dass diese Hypothese durch die Einsicht in die Idealität des Raumes fällt und desshalb nur als Hülfsmittel zur Construction zu brauchen ist in der Art, wie man das Parallelogramm der Kräfte zeichnet, um die Diagonale der Bewegungsrichtung zu bestimmen: so folgt, wie schon oben S. 184 erinnert wurde, dass das Perspectivische in der Beziehung sämmtlicher Empfindungen als Punkte auf die Einheit des beziehenden und auffassenden Ichs besteht. Um den Raum aufzufassen, müssen wir die verschiedenen Dimensionen verfolgen. In jeder Dimension ist aber eine Reihe von Punkten und in Beziehung zu anderen eine Richtung gegeben. Die Reihe und die Richtung setzt einen Anfangspunkt des Weges voraus. Mithin kann ich den Raum nicht auffassen, wenn ich nicht einen festen Punkt habe, von dem meine Construction ansetzt und auf den ich alles Folgende beziehe. Wenn ich z. B. in der Phantasie eine Linie zöge und bei jeder Fortführung der Linie mir nur das augenblickliche Thun im Bewusstsein bliebe, während ich alle früheren Theile der Linie vergässe, so wäre ich immer grade bei einem Anfange, und es könnte offenbar gar keine Vorstellung von einer Linie in mir entstehen. Desswegen kann auch nur dann eine Fläche und ein Körper vorgestellt werden, wenn das Ich immer zugleich als vorschreitende Aufmerksamkeit und als rückblickende Erinnerung thätig ist. Diese Beziehung auf den festgehaltenen Ausgangspunkt macht nun den perspectivischen Charakter der Vorstellung aus; denn es soll kein Theil der Construction an sich so oder so gross sein und die und die absolute Lage haben, sondern es soll alles, was ich thue, nur in Bezug auf den Ausgangspunkt gelten und desshalb durchweg bezüglich sein.

Sobald wir aber erst zum Bewusstsein dieses unseren Thuns gelangt sind, so entsteht die allgemeine oder geometrische Idee des Raumes; denn das auffassende Ich ist fähig, dies sein Thun bei allem Auffassen beliebig zu wiederholen, daher wir nun jeden beliebigen Punkt zum Ausgangspunkte nehmen können. Mithin ist zunächst das Thun beim perspectivischen Auffassen des Raumes, d. h. des gegebenen Empfindungsmaterials, die Grundlage. Darnach kommt die Wiederholung und Uebung dieses Thuns. Die dadurch endlich erworbene Fertigkeit erzeugt beliebig in der Phantasie jeden gewünschten Raum und liefert mithin die geometrischen Constructionen.

Wenn es nun nicht ein solches rein objectives Raumbild gäbe, so könnten wir auch das Wesen des Perspectivischen nicht verstehen und die Objectivität von jenem nicht ohne die Subjectivität von diesem; denn das Perspectivische und Geometrische sind correlative Begriffe. Die geometrische Raumauffassung kann darum, wie die objective Zeit, das Perspectivische beseitigen, indem sie ihren subjectiven Ursprung durch Wiederholung von allen Standpunkten vergessen macht. Wie aber die objective Zeit sich stützt auf die perspectivische Zusammenfassung des Erinnerten und Erwarteten mit dem gegebenen Inhalt des Bewusstseins, so der objective geometrische Raum auf die perspectivische Zusammenfassung des im punktuellen Bewusstsein Gegenwärtigen und Vergangenen.

Das eigentlich Perspectivische der Raumvorstellung tritt desshalb für Jedermann klar nur bei der Auffassung des gegebenen sinnlichen Raumes hervor. Denn hierbei sieht allerdings Jeder, dass der Raum in so viel Exemplaren vorkommt als Sehende und Tastende vorhanden sind, und dass in jedem Bewusstsein der Raum anders ist. Ich meine nicht bloss, dass die Leute der einen Stadt ein anderes räumliches Bild sich vorstellen, als die Leute einer andern Stadt; sondern dieselbe Stadt und dasselbe Zimmer wird von jedem Anwesenden anders vorgestellt. Was mir rechts ist, das ist meinem Nachbar gegenüber links, was mir entfernt ist, gilt ihm für nah, und das Grösste für mich ist von einer andern Stelle aus gesehen viel kleiner als anderes u. s. w. Wenn ich wünsche, dass ein Anderer dieselbe räumliche Anschauung haben soll, wie ich, so werde ich sie durch Entfernung von meinem Platze verlieren, den der Andere einnehmen muss, und auch dann ist es fraglich, ob er dasselbe Bild sieht, da seine Augen vielleicht nicht gleich weitsichtig oder kurzsichtig sind wie die meinen.

Da sich nun durch jede Bewegung unser perspectivisches Bild von denselben räumlichen Erscheinungen in jedem Augenblick verändert, so würden wir über jeden Gegenstand die widersprechendsten Urtheile haben, wenn wir nicht die geometrische objective Anschauung vom Raum gewönnen und dadurch die perspectivische Natur unserer Bilder begriffen. Auf fünfzig Schritt Enfernung wird ein erwachsener Mann so klein wie die Breite des Nagels an meinem Zeigefinger, wenn ich den Arm ausstrecke, und ich kann den ganzen Mann mit der Fingerbreite

zudecken. Kommt er näher heran, so wird er immer grösser. Wir müssten also über jeden Gegenstand widersprechende Urtheile aussprechen, wenn wir nicht eingedenk der perspectivischen Natur unserer sinnlichen Raumbilder immer die Entfernung oder den Gesichtspunkt hinzufügten oder diese Berichtigung im Stillen voraussetzten und forderten. Durch unsere geometrische Raumauffassung können wir also die perspectivische erklären, indem wir einen Punkt als Augenpunkt fixiren und von diesem aus den Augenwinkel bestimmen, von dem alle perspectivische Grösse abhängt. Alle physiologischen Erklärungen gehen ebenfalls auf die geometrischen zurück, so dass in dem objectiven Raumbild alle Bedingungen liegen, um die Widersprüche der Erfahrung als nothwendig abzuleiten. Bei der Anwendung des Geometrischen auf das Sinnliche müssen wir aber ebenso nothwendig auf die vollkommene Genauigkeit der Wissenschaft verzichten und einen gewissen Fehler, der häufig zu berechnen ist, zulassen. Es liegt diese Einschränkung der Genauigkeit in dem Perspectivischen, das allem Sinnlichen anhaftet, und die Vergleichung zweier Metermassstäbe ist mit Genauigkeit nicht ohne viele künstliche Methoden möglich. Darum besteht ein nicht geringer Theil der wissenschaftlichen Arbeit für den Astronomen, Physiker und Mikroskopiker darin, die Fehler zu erkennen und zu vermeiden, die aus der perspectivischen Natur der sinnlichen Auffassung herrühren, wenn er seine Beobachtungen objectiv genau, d. h. geometrisch ausdrücken will.

Die geometrische Semiotik.

Da die räumliche Anschauung zu den frühesten Erzeugnissen unserer geistigen Thätigkeit gehört, so versteht man leicht, wie wir dazu kamen, andere Ordnungsverhältnisse durch Analogien aus dem räumlichen Gebiete aufzuhellen. Diese Metaphern können desshalb dazu dienen, um rückläufig zu erklären, dass auch die räumlichen Vorstellungen überhaupt nur gewisse Ordnungsverhältnisse bezeichnen. Denken wir uns zwei Menschen im Gespräch begriffen. Es handle sich etwa um einen Contract, den sie schliessen wollen. „Wir nähern uns einander“ mit unseren Wünschen, sagt der eine zum Andern. Da aber der Andere unannehmbare Bedingungen vorschlägt, sagt der Erstere; „nun gehen wir weit auseinander“ und „ich bin weit entfernt“, dies zuzugestehen. Jetzt lässt der Andere seine eigennützigen Bedingungen fallen und es heisst: „so

kommen wir allerdings zusammen" und sie „vereinigen sich in bestimmten Punkten" und schliessen den Contract. Bei diesen Metaphern sehen wir ganz deutlich, dass die Ordnung der ideellen Willensverhältnisse allein massgebend ist, dass diese Ordnung aber völlig verständlich durch Ausdrücke der geometrischen Ordnungsverhältnisse bezeichnet werden kann.

Gehen wir nun bei den im eigentlichen Sinne gebrauchten räumlichen Ausdrücken den rückläufigen Weg, so sehen wir ebenso klar, dass jeder Entfernung oder Annäherung, und also jedem Ortsverhältniss bestimmte physische Verhältnisse entsprechen, bestimmte innere Zusammenhänge von Ursache und Wirkung in einer festen Ordnung, die mit der geometrischen Ordnung der Bilder in unserem Bewusstsein dadurch coordinirt ist, weil je nach der scheinbaren Entfernung eine andere physische Beziehung zwischen dem realen Objecte und uns besteht. Es ist darum ganz natürlich, dass uns jener Mann mit der geometrischen Entfernung oder Annäherung grösser oder kleiner zu werden scheint, weil er eben nicht bloss etwas Geometrisches erleidet, sondern wenn er näher zu kommen und grösser zu werden scheint, einen stärkeren physischen Eindruck auf uns macht, und bei seiner Entfernung immer mit andern und andern realen Wesen in intensivere reale Wechselwirkung tritt, während die reale Wirkung auf uns entsprechend abnimmt. Der geometrische Schein ist die Folge der physischen Beziehung und nicht umgekehrt, genau nach der Analogie mit den beiden Menschen, die einen Contract schliessen wollen. Darum bringen die Sprachen der Völker überall die geometrischen Bilder heran, um allerhand andere logische und sociale und ethische und politische und arithmetische Ordnungsverhältnisse zu bezeichnen. Man spricht von dem „Abstand" zwischen König und Unterthan, von „Annäherung" zweier politischen Parteien, von der „himmelweiten Entfernung" zwischen Schlauheit und Weisheit, wie denn dies *toto coelo differe* bei logischen Betrachtungen der Verschiedenheit ganz eingebürgert ist; man spricht von „Näherungs"werthen bei Rechnungen und von einem „Sprung" bei nicht schlüssigem Räsonnement, von dem „Continuirlichen" einer arithmetischen Reihe u. s. w.; kurz, die Sprache zeigt deutlich genug, dass sie den geometrischen Vorstellungsformen eine allgemeinere Bedeutung beilegen möchte. Nur durch späteres Nachdenken kommen wir darauf, dass hier überhaupt

Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Wörtern in den Sätzen zu finden, so dass wissenschaftlich vorherbestimmt werden kann, wie ein Wort flectirt sein müsse, wenn es in den oder den bestimmten Verhältnissen mit andern vorkommt. Soweit stimmt die Grammatik mit der Methode der Naturwissenschaft überein. Während nun aber die Naturwissenschaft sich auf diese Art der Untersuchung beschränken muss, so kann die Grammatik häufig hinter den wirklichen Sinn der Wörter und ihrer Veränderungen kommen und aus der Bedeutung derselben und dem Gange unserer Vorstellungen die äusserlichen Erscheinungen vielfach erklären.

§ 4. Deduction des Raumes.

1. Ueber die Möglichkeit einer Deduction der Raumanschauung.

In den letzten Jahren haben einige namhafte Gelehrte für den Raum einen höheren als den gewöhnlichen Sinn in Anspruch genommen und demgemäss noch eine vierte Dimension, ja unendlich viele Dimensionen gefordert. Was Lotze in seiner Metaphysik mit schlagender Ironie dagegen eingewandt und auch was er gegen die geometrischen Neuerungen von Helmholtz in seiner Untersuchung gezeigt hat, das scheint mir von grossem Werthe zu sein. Da Lotze aber keine deductive Construction des Raumes unternimmt und bei den Dimensionen auch die senkrechten Abstände, wie das Wesen der graden Linie als unerklärbar gegeben voraussetzt, so bringt meine Theorie doch noch einige neue Auffassungen, die vielleicht für die aufgeworfene Frage nicht unwichtig sind und eine ausführliche Darlegung verdienen.

Man hat gemeint, dass jede Construction des Raumes aus dem Grunde schon widersinnig sei, weil dabei immer die anschauliche Kenntniss des Raumes vorausgesetzt werde. Diese Thatsache ist nun zwar unbestreitbar, aber der Schluss daraus auf die Widersinnigkeit nicht ebenso. Man muss zwar den Regenbogen kennen, möchte aber doch nicht die Theorie missen, welche uns die Erscheinung aus ihren Gründen erklärt, und die Theorie ist nicht desshalb widersinnig, weil sie die Bekanntschaft mit der Thatsache voraussetzt. Alle Wissenschaft setzt so ihr Object in irgend einer Weise als in den Sinnen oder den

Meinungen und Gefühlen gegeben voraus und ist darum doch nicht überflüssig.

Auch hat man gesagt, dass ja jede Farbenempfindung uns immer schon einen Raum von einer gewissen Ausdehnung zeige und dass der sinnliche Raum desshalb nothwendig aus Räumen gebildet wäre und nicht aus raumlosen Punkten. Wir könnten ja keine Farbe ohne Raum vorstellen. Eine Raumconstruction wäre desshalb lächerlich, weil die Elemente der Construction schon das Bild des Raumes, der Fläche wenigstens, in sich schlösse. Dieser Einwand ist sehr verführerisch; denn wer könnte in der That eine Farbe sich vorstellen, die keine Ausdehnung hätte! Was soll also eine Construction, die ihr Resultat doch immer voraussetzen muss? Es räth uns aber die Philosophie langsamer zu gehen, um schneller vorwärts zu kommen. Darum wollen wir behutsam die Richtigkeit dieser angeblichen Thatsache noch einmal untersuchen, obgleich wir oben S. 248 schon kurz die Undenkbarkeit derselben zeigten. Hat jedes einfache Farbenbild, z. B. das des blauen Himmels oder das einer weissen Scheibe, wirklich eine Ausdehnung? Die Ausdehnung soll hier eine gewisse Grösse oder ein Quantum bedeuten. Nun wissen wir aber aus den früheren Untersuchungen, (die ich hier wohl noch einmal wiederholen darf, weil die entgegenstehenden Vorurtheile sehr verbreitet sind,) dass Quantität nicht vorgestellt werden kann ohne Vergleichung oder Messung (S. S. 254). Was nicht kleiner und nicht grösser oder gleich ist, mit einem andern verglichen, das hat auch keine vorstellbare Grösse. Was nicht an ein anderes grenzt, das hat keine Figur und ist weder unbegrenzt, noch begrenzt, weder klein, noch gross: die Vorstellung der Quantität ist dabei überhaupt widersinnig. Liessen wir also die übrigen Farbenempfindungen weg und dächten uns eine einzige einfache Farbe, möge sie von einer kleinen Scheibe oder von dem Eindruck des ganzen Himmels oder von dem teleskopischen Lichtpunkte eines Fixsterns herrühren, so hätte sie für uns *schlechthin keine Ausdehnung* und verhielte sich in dieser Beziehung nicht anders wie eine Ton- und Geruchsempfindung. Wer dies nicht zugeben will, der versteht gewiss auch die Grösse eines Menschen zu bestimmen, ohne dass er ihn mit einem Massstab oder mit andern Gegenständen oder mit seinen einzelnen Gliedern vergleicht. Mithin ist die Annahme einer den Farbenempfindungen ursprünglich anhaftenden

Ausdehnung falsch. Wir haben die Vorstellung der Ausdehnung vielmehr nur durch unsere Thätigkeit, sofern wir beziehen und vergleichen, möge dies durch das den Sinnen unmittelbar einwohnende unbewusste Denken oder durch eine bewusste Verstandesthätigkeit geschehen. Und mithin ist eine Construction des Raumes möglich, weil er nicht von vornherein einfach gegeben, sondern durch Beziehungen vermittelt ist. Es ist aber natürlich auch sinnlos, die Farbenempfindungen mit raumlosen Punkten zu vergleichen, weil der Punkt schon eine durch Vergleichung bestimmte Vorstellung ist, jeder Vergleich aber nach der Voraussetzung wegfallen soll. Jedes Farbenbild wird desshalb in der That eine gewisse Ausdehnung zu haben scheinen, sofern wir ja, wie dies von Anfang des Bewusstseins an der Fall ist, vergleichen können. Die mit der Empfindung einer Farbe scheinbar zugleich gegebene Vorstellung von ihrer Grösse ist aber erst durch Vergleichung entstanden, und da diese vergleichende Beziehung in die frühesten Zeiten unseres Lebens fällt, so können wir uns nur durch die Strenge des Begriffs von der alten und mächtigen gewohnheitsmässigen Annahme befreien, und nur die zuweilen uns aufstossenden groben Täuschungen des instinctiven Grössenurtheils erinnern uns daran, dass alle Grössenbestimmung überhaupt nicht gegeben sein kann, sondern ein Erzeugniss unserer beziehenden Thätigkeit ist.

2. Deduction des Raumes.

Ich habe schon oben (S. 250) versucht, den Begriff der Dimension abzuleiten. Wollen wir jetzt diese Theorie genauer durchgehen. Wir setzen die Thatsache voraus, dass in unserem Bewusstsein irgendwie eine Anzahl von Empfindungen gleichzeitig erregt werden und dass diese Empfindungen ihrem Inhalt nach nicht wechseln und nicht sofort wieder verschwinden, sondern eine bleibende Gegenwart bilden, da die Ursache ihrer Erregung immerfort wirksam bleibt. Dies dürfen wir voraussetzen, weil es Thatsache ist und von Niemand bestritten werden wird. Damit haben wir aber nicht etwa schon den Raum vorausgesetzt; denn der Raum ist ein Product unserer auffassenden Thätigkeit, und diese haben wir ja bei der Voraussetzung noch ganz aus dem Spiele gelassen.

Die erste Dimension.

Jetzt lassen wir unsere Thätigkeit beginnen. Möge von den empfundenen Objecten dies oder das nach seiner Helligkeit zuerst die Aufmerksamkeit, d. h. unsere Thätigkeit erregen, genug wir werden mit Einem Objecte anfangen und von diesem zu andern übergehen. Indem wir so fortschreiten, ist nothwendig ein Erstes, ein Zweites, ein Drittes, kurz eine Reihe gegeben, und da das Erste ein Anfang ist, auf welchen anderes folgt, auch eine Richtung. Da das Erste nicht auch schon das Letzte ist, sondern, auch wenn wir wieder zum Anfangspunkte zurückkehren, dennoch Mittelglieder aufgefasst werden, so haben wir also nothwendig auch die Vorstellung einer Grösse, die in diesem Gebiete des Bewusstseins den Namen Ausdehnung führt, weil ihre Theile nicht nacheinander sind und wieder nicht sind, sondern gleichzeitig in derselben Anschauung bleiben. Mithin ist das Wesen der Linie deducirt. Was ist also eine Linie? Unterscheiden wir dialectisch zuerst den Begriff der Linie und die Linie als Object! Beides fällt nur desshalb scheinbar zusammen, weil das Eine nicht ohne das andere sein kann. Der Unterschied liegt aber in den Beziehungspunkten, sofern entweder auf das Subject oder das Object hingeblickt wird, d. h. auf den Begriff oder das Begriffene, welches zusammenfällt und doch beziehentlich verschieden ist. Die Linie soll hier das unbestimmt oder allgemein vorgestellte Object, d. h. das Begriffene sein. Nun ist der Begriff der Linie nichts anderes als das Bewusstsein von meinem Thun, wenn ich nacheinander etwas setze, das Gesetzte auffasse, das vorher Aufgefasste bei weiterem Setzen nicht vergesse, sondern gleichzeitig festhalte, und alle Glieder in der bestimmten Reihenfolge auf einander beziehe und zu einem Ganzen zusammenfasse. Die Linie selbst aber ist dieses selbige Thun als Gethanes, d. h. als Object betrachtet, also eine Grösse *(quantum)*, die in aussereinander und nebeneinander geordneten Theilen besteht und doch als Einheit und Ganzes keine Theile hat, weil sie nur als Ganzes, d. h. in der Zusammenfassung eine Linie ist.

Hiermit ist nun die erste Dimension deducirt und der Raum als ein Product unserer auffassenden Thätigkeit erkannt. Muss nun die erste Dimension eine grade Linie sein? Nicht im Mindesten ist dies nöthig; sie kann vielmehr auch krumm, ja kreisförmig sein, da wir nothwendiger Weise von diesen Eigenschaften der Linie nicht eher etwas wissen können, als bis wir

die Flächenvorstellung haben und mehrere Richtungen vergleichen können. Sie ist also weder grade noch krumm, weil sie die erste und einzige ist und keinen Vergleich zulässt. Ist sie aber discret oder continuirlich? Da auch dieses nur durch Gegensatz und Vergleichung festgestellt werden kann, so müssen wir hier noch die Antwort ablehnen; wir werden bloss behaupten, dass die zusammenfassende Thätigkeit nothwendig einig ist und die Linie dadurch die lückenlose Einheit eines Ganzen bildet, mögen wir sprungweise oder unmerklich fortgleitend die verschiedenen Farbeneindrücke aufgefasst und zusammengefasst haben. Weiter unten bei Betrachtung der Kategorie der Quantität werden wir die Demonstration des Discreten und Continuirlichen vorlegen und erkennen, wesshalb eine Linie nur aus Linien bestehen kann.

Die zweite Dimension.

Wenn wir nun auch mit unserer Aufmerksamkeit der Reihe nach über das ganze gegebene Gesichtsfeld des Bewusstseins liefen, wir würden doch nur eine Linie und keine Fläche vorstellen, so lange wir dieselbe Reihe der nach einander aufgefassten Objecte, rückwärts oder vorwärts gehend, festhalten. Da aber in unserem Bewusstsein die Aufmerksamkeit in der Zeit fortschreitet und dennoch das nacheinander Aufgereihte als gleichzeitig nebeneinander stellt, so ist das Bewusstsein offenbar in jedem Theile der Reihe. Ich kann desshalb bei jedem Gliede anhalten und von jedem Gliede ausgehen. Sobald ich nun von einem Gliede der Reihe aus meine Aufmerksamkeit auf ein Object richte, welches nicht in der Reihe liegt und also nicht durch Fortschreiten in derselben Reihe erreicht werden kann, so ist offenbar ein neuer Anfang und eine zweite Richtung entstanden. Dieses Ueberspringen auf ein ausser der Reihe Gegebenes lässt sich bei den Objecten des Gesichtssinnes leicht erklären, wenn man beachtet, wie sich die Aufmerksamkeit von dem blossen Bewusstsein unterscheidet. Sobald wir nämlich die Augen aufschlagen, haben wir ein Bewusstsein unzähliger verschiedener Objecte, da jedes mit uns optisch in Beziehung stehende Wesen ausser uns eine Farbenempfindung in uns auslöst. Wir übersehen, wie man sich ausdrückt, etwas mehr als die Hälfte der Hemisphäre unseres Horizontes. Die Aufmerksamkeit ist aber immer nur mit einem kleinen Theile dieses Ganzen beschäftigt und springt, wenn kein besonderes

Interesse uns leitet, immer auf die intensivsten Eindrücke über. So ist es ganz natürlich, dass wir, sobald wir die Augen aufgeschlagen haben, mit grosser Geschwindigkeit sofort springend verschiedene Eindrücke auffassen, während wir doch im Bewusstsein zugleich die zwischen liegenden Empfindungen unterscheiden, die wir erst dann mit Ruhe auf einander beziehen, sobald die grössere Intensität dadurch, dass ihr zugehöriges Object beachtet ist, ihren Vorzug verloren hat. Wir bedürfen also, um diese verschiedenen Richtungen zu unterscheiden, gar nicht erst die Erinnerung an die begleitenden Muskelgefühle, die durch die Bewegung des Augapfels in seinem Kreuz und Quer ausgelöst werden, sondern können diese Gefühle als Producte unserer bewegenden Thätigkeit nur zur Verstärkung des Resultates benutzen, das innerhalb des blossen Gesichtssinnes durch die Intensitätsunterschiede zwischen Bewusstsein und Aufmerksamkeit sich schon ergiebt.

Wenn wir aber diesen natürlichen Vorgang bei der Erzeugung der Flächenvorstellung bei Seite lassen, und abgesehen von allen Unterschieden der Intensität und von allen begleitenden Muskelgefühlen rein schematisch durch die Natur der allgemeinen Eigenschaften der Auffassung und Zusammenfassung den Ursprung einer zweiten Richtung uns vorstellig machen wollen, so nehmen wir an, wir hätten den gesammten Inhalt des Gesichtsfeldes, d. h. die sämmtlichen zugleich gegebenen Farbenempfindungen, nach einander aufgefasst. Dadurch wäre also, wie wir dies später nennen würden, wenn schon der Unterschied des Graden und Krummen bewusst geworden, eine krumme Linie durchlaufen. Nun bleiben aber bei den Empfindungen des Gesichtssinnes, sehr ungleich den übrigen Sinnen, alle aufgefassten Eindrücke im Bewusstsein zugleich fest stehen. Dadurch wird sofort die Nothwendigkeit, die ursprünglich durchlaufene Richtung der Reihe festzuhalten, aufgehoben, weil das Bewusstsein in allen Punkten der Reihe ist. Mithin können wir auch etwa von *d, e, f, g* unmittelbar zu *m, n, o* auffassend übergehen, sofern durch die Krümmung der ursprünglichen Auffassungslinie *m* ebenso neben *g* liegt, wie *h*, d. h. wir hätten, weil die Punkte der Reihe nicht etwa verschwinden oder bloss in derselben Reihenfolge wiederkehren, sondern zugleich im Bewusstsein stehen bleiben, die Möglichkeit mehrerer Richtungen; denn wir können von *d* durch *g* ebensowohl nach *h, i, k*

weitergehen, als nach *m*, *n*, *o*, und also wäre die Vorstellung der zweiten Dimension gewonnen. Sofern nun meine Auffassung zu beliebig vielen andern Objecten übergehen kann, die immer mit dem Ausgangspunkte und, da jedes Glied der Reihe Ausgangspunkt werden kann, mit der in der Erinnerung gegebenen ersten Reihe überhaupt zusammenhängen, sofern habe ich die Vorstellung der Fläche, die nicht mehr als zwei Dimensionen enthält, wenn ich sie auch in den verschiedensten Richtungen durchkreuzen kann.

Der Grund, wesshalb nicht mehr als zwei Dimensionen durch die Fläche vorgestellt werden, liegt darin, dass die erste Dimension als gegebene Linie eine Einheit bildet und alle übrigen Richtungen, die wir einschlagen, immer ausserhalb der Linie liegen, aber insofern auf diese Einheit zurückgehen, als wir jedes Object der Fläche von unserer Linie aus erreichen können. Eine Parallele gehört nur desshalb in unsere Fläche, weil sie in allen ihren Theilen immer in Bezug auf unsere erste Linie gedacht und von ihr aus durch beliebige Zwischenglieder erreicht wird. Es ist ganz einerlei, ob wir eine grade Linie oder eine Curve zu Grunde legen und für diese die Parallele in's Auge fassen; denn für beide gilt genau dieselbe Schlussfolge.

Was wir aber grade oder krumm nennen, das ist gar nichts Einfaches und Ursprüngliches, sondern kann uns erst durch mehrere Vergleichungen der verschiedenen Richtungen und der Lage und Zahl der Glieder in der Reihe zum Bewusstsein kommen. Darum kann die Grade auch definirt werden, wenn wir die Beziehungen aufweisen, durch welche wir die Vorstellung fassen. Jede Linie ist nämlich eine Grösse, hat also Theile. Wenn wir nun bemerken, dass wir in verschiedenen Wegen oder Linien von *d* nach *g* kommen können, ohne durch *e* und *f* der Reihe nach hindurch zu gehen, indem wir andere Richtungen einschlagen, so zeigt sich uns doch zugleich, indem wir die Grösse oder Zahl der Zwischenglieder vergleichen, dass bei einigen mehr, bei andern weniger Zwischenglieder bei der Thätigkeit des Zusammenfassens aufgenommen werden. Derjenige Weg, der die wenigsten Zwischenglieder enthält, muss sich desshalb von allen andern Wegen auszeichnen; wir nennen ihn mit einem besonderen Namen und unterscheiden ihn als den graden von allen andern Richtungen als krummen. Man betrachtet gewöhnlich den Satz, dass die Grade die

kürzeste Linie zwischen zwei Punkten sei, als unbeweisbare Eigenschaft der Graden, als Axiom. Der Satz muss aber umgekehrt werden, um überhaupt einen Sinn zu haben; denn wir wissen nicht etwa schon, was eine Grade ist, und erwerben dann noch etwa die Erkenntniss, dass diese uns schon bekannte Grade auch die kürzeste Linie sei, sondern wir wissen und beweisen, was die kürzeste Linie ist, und taufen diese hinterher mit dem Namen der Graden. Darum scheint der Satz ein Axiom und unbeweisbar zu sein, weil er bloss den Zusammenhang von Begriff und Namen bedeutet.

Es sind also zwei Dimensionen gegeben in der Fläche, sofern sie sich qualitativ unterscheiden. Qualitativ sind sie verschieden, weil die Richtung, durch welche wir die Fläche finden, nicht in einer Verkürzung oder Verlängerung der ursprünglichen Linie besteht, sondern anders ist, als die erste Richtung. So lange wir dieselbe, gleichviel ob grade oder krumme Richtung einschlagen, haben wir nur eine Dimension; sobald wir ausserhalb der in der Linie gegebenen Glieder kommen, hat unsere Aufmerksamkeit ein anderes Ziel, also eine andere Richtung, und dadurch ist die zweite Dimension bestimmt. Denn nicht den Linien oder Objecten kommt der Begriff der Richtung zu, sondern nur der Thätigkeit des Subjects in der Auffassung und Zusammenfassung. Da nun in dieser Beziehung alle möglichen anderen Richtungen gleich sind, dass sie nämlich alle eine Veränderung der Richtung der Aufmerksamkeit, eine Ablenkung von der gegebenen Reihe bedeuten, so sind in der Fläche auch nur zwei Dimensionen gegeben.

Die dritte Dimension.

Eine dritte Dimension wäre demnach nur denkbar, wenn wir wieder eine qualitativ verschiedene Richtung einschlagen und also auf irgend eine Weise mit unserer Aufmerksamkeit einen Punkt ausserhalb der Fläche finden könnten. Dies ist aber nicht möglich, solange der gegebene Inhalt unseres Bewusstseins als feststehend angenommen wird und wir durch eine gewisse Anzahl von Farbenempfindungen zu gleicher Zeit in einer bleibenden Erregung erhalten werden. Denn alle diese können wir in Beziehung zu unserer ersten Richtung setzen und also als Raumbild nur die Fläche erzeugen, wesshalb denn auch die in der dritten Dimension gegebenen Dinge sich perspectivisch alle auf die Bildfläche projiciren, da der Augenpunkt unverändert bleibt. Wenn das

Bewusstsein nun so starr bliebe, so gäbe es für uns nur einen Raum mit zwei Dimensionen.

Jetzt aber tritt eine Veränderung ein. Mögen wir dies durch unsere eigene Bewegung erklären oder dadurch, dass andere Körper sich uns nähern, kurz das Bewusstsein verändert sich, indem neue Punkte darin auftreten, die wir auf keine Weise auf der früheren völlig ausgefüllten Fläche finden konnten. Es ist dadurch in unserem Bewusstsein ein Punkt ausserhalb der Fläche erschienen, den wir mit unserem früheren Raum irgendwie durch unsere zusammenfassende Thätigkeit in Verbindung setzen, da der neue Punkt sich an die Stelle irgend eines Punktes des bisher gegebenen Raumes setzen muss. Die Richtung der Auffassung ist nun aber eine andere geworden, weil wir das Neue nicht mehr innerhalb der früheren Fläche suchen können. Wäre die Erinnerung an das Alte sofort erloschen, so hätten wir allerdings keinen Grund, eine dritte Dimension zu setzen, da ja das Neue sich irgendwie innerhalb des Gesichtsfeldes zeigen muss und als ein vorher nicht bemerkter Punkt der früheren Fläche gelten könnte. Wenn wir aber das frühere Bild noch im Kopfe haben, so muss jetzt die Vorstellung entstehen, dass etwas ausserhalb der gegebenen Fläche vorhanden gewesen sei, und auf dieses richtet sich die Aufmerksamkeit. Mithin ist eine von den beiden früheren Dimensionen des Raumes qualitativ verschiedene dritte Dimension hiermit deducirt. Wir haben bei der Deduction nicht stillschweigend die Vorstellung der körperlichen Ausdehnung erschlichen, sondern aus der beziehenden Thätigkeit der Auffassung und Zusammenfassung den Begriff abgeleitet. Darum kann die dritte Dimension ebenso wie die andere definirt werden. Sie ist das Bewusstsein von der Möglichkeit, andere Punkte, als in der Fläche gegeben sind, aufzufassen und sie auf die in der Fläche gegebenen Punkte zu beziehen. Da nun alles Neue, was in unsere Auffassung treten kann, unmittelbar oder mittelbar auf das Flächenbild bezogen wird, so ist auch der ganze mögliche Raum damit erschöpft. Denn auch wenn wir z. B. nach gehabter Anschauung einer Gegend die Augen schliessen und in einem Wagen weit fortgeführt in wildfremder Umgebung die Augen wieder öffnen: so wird unsere Aufmerksamkeit zuerst wieder eine Linie durchlaufen. Sodann werden allmälig die ausserhalb derselben liegenden Punkte auf jene bezogen uns die ganze Fläche entwerfen.

Das ganze Bild wird wie eine Photographie eine blosse Fläche darbieten, und zwar wird diese in Beziehung auf jene erste bloss eine zweite Fläche sein, die uns keine Veranlassung zur Vorstellung eines Körpers darbietet. Sobald wir uns aber mit offenen Augen weiterbewegen, werden neue Anschauungen auftreten, die in der dritten Dimension mit unserem ersten Flächenbilde von uns verknüpft werden. Natürlich ist diese Darstellungsweise bloss schematisch, da wir schon in frühester Jugend die dritte Dimension kennen lernen und es demgemäss sehr bald verstehen, auch bei dem Bilde der Fläche einige Punkte als näher, andere als ferner liegend zu unterscheiden, wie wir dies ja auch bei den Gemälden thun, wo wir sofort die dritte Dimension nach bestimmten Kennzeichen der Grösse und der Beleuchtung der Gegenstände hinzufügen. Wenn wir aber von unserer gewonnenen Erfahrung absehen und den ersten Ursprung unserer Anschauungsformen verfolgen, so ist das Schema derselben hiermit angegeben. Denn wenn auch schon in der frühesten Kindheit durch Bewegung sofort Verschiebung der Gegenstände des Gesichtsfeldes eintritt und auf eine gewissermassen starre Fläche nicht gerechnet werden darf, so findet doch auch bei diesem frühesten Durcheinander der Dimensionen die Orientirung nur nach dem angegebenen Schema statt.

Bestätigung der Theorie durch Berücksichtigung des Hautsinnes.

Es ist wohl als sicher anzunehmen, dass die Raumvorstellung nicht durch den Gesichtssinn, sondern durch den Tastsinn zuerst in uns erweckt wird. Denn lange ehe das Kind sieht, hat es schon als Embryo Tastempfindungen durch seine Bewegungen und den Widerstand des ihn umschliessenden Uterus. Damit soll aber nicht gesagt sein, als wenn das Neugeborene nun schon mit geometrischen Vorkenntnissen bewaffnet wäre, wenn es die Augen zuerst öffnet, und als wenn es sich nun ganz leicht in dem Raum des Gesichtssinnes orientiren könnte. Vielmehr sind die Farben völlig unvergleichbar mit den Tasteindrücken und mithin die Raumvorstellung des Neugeborenen oder Blinden zunächst ohne jede Anwendbarkeit für die Empfindungen des Gesichts. Die Unvergleichbarkeit des Tast- und Gesichtsraumes liegt abgesehen von der qualitativen Verschiedenheit beider Empfindungskreise darin, dass die Tasteindrücke, wie die aller übrigen Sinne, eine sehr kurze Dauer haben und daher keine länger feststehende Tastbilder

liefern, wesshalb man durch wiederholtes Streichen mit der Hand sich die verschwindenden Formbilder immer wieder erneuern muss, was ja schon die typischen Geberden, die Liebkosungen mit der Hand, das Streicheln der Waugen u. s. w. anzeigen, während die durch das Gesicht aufgeschlossene Welt von Eindrücken starr und fest vor unserem Auge, d. h. in unserem Bewusstsein stehen bleibt. Daher wird sich dem Blinden viel leichter als eine concrete die abstracte Raumvorstellung bilden, d. h. das Bewusstsein seiner die Eindrücke auffassenden, unter einander beziehenden und zusammenfassenden Thätigkeit, da sich durch den schnellen Wechsel der Eindrücke diese Thätigkeit immerfort wiederholt und sich von den immer verschwindenden Gegenständen von selbst leicht absondert.

Obgleich eine dunkle Vorstellung des Raumes sich schon im Embryo gebildet haben wird und das Bewusstsein des Tastraumes überhaupt auf die mannigfaltigste Weise entspringen kann, wollen wir uns doch gestatten, schematisch die allgemeine Form der Auffassung anzudeuten. Fahren wir mit dem Finger über den Körper eines Menschen hin, so hat er durch seine Empfindungsreihe die Vorstellung der Linie, sofern der Tasteindruck der früher berührten Stelle noch eine Zeit lang fortdauert, wenn schon neue Stellen erregt werden, so dass die Reihe irgendwie gleichzeitig zusammengefasst werden kann.

Wird nun während dieser fortschreitenden Erregung der Hautstellen gleichzeitig eine andere Stelle des Körpers berührt, so stellt der Mensch die zweite Dimension vor, d. h. einen Punkt ausserhalb der gegebenen Linie, und die Vorstellung wird deutlicher, wenn wir von dem ausserhalb liegenden Punkte mit dem Finger bis nach einem Punkte innerhalb der gegebenen Linie streichen, wodurch die Beziehung tastmässig hergestellt und die Möglichkeit von zwei verschiedenen Richtungen geboten wird.

Lege ich die flache Hand auf den Körper und streiche so weiter, so giebt dies, auch wenn ich rund herum gehe, nur eine Flächenvorstellung. Wenn ich aber mit der flachen Hand etwa auf den Bauch drücke und eine Empfindung der inneren Theile auslöse, so ist für die Vorstellung ein Punkt ausserhalb der Fläche und für das zusammenfassende Bewusstsein also die dritte Dimension gewonnen; denn das Herumstreichen der Hand über die Oberfläche des Körpers trifft diese Empfindungspunkte nicht.

Die Veranlassungen, bei denen die Raumvorstellung für den Tastsinn erworben wird, sind offenbar Legion; dennoch wird man sehen, dass es wesentlich, d. h. der Art nach immer eine und dieselbe Thätigkeit unserer Auffassung ist, deren wir uns dabei bewusst werden.

Die Frage der logischen Priorität von Zeit und Raum. Zur Kritik der Lehre Kant's.

Ich habe die Theorie der Zeit der des Raumes vorangeschickt nnd muss jetzt diese Ordnung rechtfertigen. Zu dem Zweck vergleichen wir am Besten Kant's Aesthetik. Dieser fängt mit dem Raum an. Und warum? Weil er den Raum für eine fix und fertige Anschauungsform hält, für eine gegebene unendliche Grösse. Er sah mit Recht, dass ein solcher Raum, wenn er als Ding an sich gegeben wäre, ein unendliches Unding sein müsste; er sah aber nicht, dass an diesem Urtheil nichts zu ändern sei, auch wenn der Raum bloss als Anschauungsform subjectiv und *a priori* gegeben wäre. Denn er würde dadurch um nichts weniger ein unendliches Unding sein.

Raum und Zeit sind aber nicht als zwei apriorische Brillengläser in einem ihnen selbst gleichgültigen Nebeneinander vor unsere Augen gesteckt, sondern wir erzeugen den Raum sowohl als Begriff, wie auch als Grösse erst durch unser sich bewusst werdendes Thun beim Setzen, Auffassen und Zusammenfassen. Mithin geht logisch der Begriff der Zeit dem des Raumes voran und erkenntnisstheoretisch und psychologisch muss erst, wenn auch unbewusst, die Idee der Zeit wirken, ehe wir den Raum als Grösse in uns entwerfen und den Begriff des Raumes fassen können, während der Begriff der Zeit und der Zeitdauer keine räumliche Vorstellung erheischt. Denn auch wenn wir bloss Gehör oder Geruch besässen, würden wir doch die Zeitbegriffe gewinnen können, wenn auch natürlich die Mittel zu einer genaueren Messung der Zeit in Wegfall kommen müssten.

Eine Confirmation.

Wenn einer fragt, warum wir nur die Oberfläche der Dinge sehen und nicht das Innere nach der dritten Dimension der Körper: so würde meistentheils geantwortet werden, dass dies so scheine, weil die Oberfläche in der Regel allein die Lichtstrahlen aussendet, dass aber das Innere, sobald es erleuchtet ist und durchscheinende Umgebung hat, auch gesehen wird. Allein diese Antwort kann doch schwerlich befriedigen, theils, weil dabei ganz dogmatisch

die räumlichen Verhältnisse als dinglich oder eigenschaftlich existirend vorausgesetzt werden, theils weil wir auch bei Eröffnung des Innern, z. B. bei der Section eines Menschen, doch wieder nur das Aeussere des Innern zu sehen glauben und für die dritte Dimension oder das eigentliche Innere immer nur das halten, was wir nicht sehen können. Wesshalb wir bei durchsichtigen Körpern nicht etwa die Luft oder das Glas durch und durch zu sehen glauben, sondern umgekehrt nichts davon zu erblicken meinen, da wir bloss andere dahinter gelegene Dinge wahrnehmen, deren Strahlen an dem durchsichtigen Medium vorbei zu gehen scheinen. Desshalb muss die obige Antwort sich auch selbst gleich verwirren, sobald man den scheinbaren Sehapparat genauer untersucht und zu der Einsicht kommt, dass wir nur sehen, wenn im Gehirn gewisse Energien der Sehnerven als Farben percipirt werden. Die Frage würde demnach modificirt werden können und dann lauten, warum wir nicht das Gehirn oder den Nerven oder das Innere der Nervenelemente sehen, sondern äussere Dinge jenseit unseres Körpers. Für diese Frage reicht die einfache dogmatische Erklärung nicht mehr aus.

Ich sage nun, dass diese Schwierigkeit eine Confirmation für unsere Theorie gewährt, nach welcher sich mit spielender Leichtigkeit der Knoten löst. Gegeben ist uns ja weder Nerv, noch unser Leib, noch fremde Körper, weder Oberfläche, noch Inneres; gegeben sind vielmehr, abgesehen von den andern Sinnen, nur Farbenempfindungen und zwar theils gleichzeitig, theils nacheinander. Aus diesem Material bauen wir uns in der oben entwickelten Weise den Raum auf und projiciren ihn, da das Ich sich von dieser seiner Thätigkeit und ihrem Inhalt unterscheidet, nach Aussen. Mithin ist uns unser Leib ein ebenso fremdes Object, wie jeder andere Körper, und es kann uns nicht leichter sein, in das Gehirn zu schauen, als wie in das Innere eines Baumes. Die Unterscheidung von Innerem und Aeusserem aber erfolgt einfach nach der Ordnung der dritten Dimension, sofern jeder gegebene Punkt des Innern ausserhalb der schon entworfenen Oberfläche liegen muss. An sich betrachtet, d. h. z. B. beim Aufschneiden des Leibes oder Durchsägen des Baumes, muss jeder vorher als im Innern gelegen aufgefasste Punkt sich in gar nichts von den Punkten der Oberfläche unterscheiden; ja man kann wie bei einem Beutel das Innere nach Aussen kehren und muss dann

das Aeussere für das Innere halten, da der ganze Gegensatz nichts als Beziehung ist, d. h. die Setzung von möglichen Punkten einer dritten Dimension in Beziehung zu einem gegebenen Flächenbilde. Man hat sich daran gewöhnt, diejenigen Farbenempfindungen, die uns bei gewöhnlichen Gelegenheiten nicht gegeben sind, deren mögliches Auftreten wir aber aus genügender Erfahrung sicher erschliessen können, auf einen in der dritten Dimension anzunehmenden Gegenstand zu beziehen und als das Innere zu bezeichnen, wie man z. B. von dem unbekannten Innern der Erde spricht. An sich aber ist nichts Inneres und nichts Aeusseres, sondern immer nur bezüglich.

Diese Betrachtungen führen uns zu der Frage nach der vierten Dimension.

3. Ueber die vierte Dimension des Raumes.

Wenn wir durch die Auffassung des Sichtbaren und Tastbaren im Bewusstsein eine hinreichende Uebung gewonnen haben, so wird, wie schon oben bemerkt, unsere Thätigkeit auch an und für sich uns zum Bewusstsein kommen, abgesehen von jeder bestimmten Gegend und jedem bestimmten Farben- und Tast-Inhalt. Dies Bewusstsein war uns der Begriff des geometrischen Raumes. Da nun so die geometrische Phantasie sich, von keinem Gegebenen beschränkt, frei bewegen kann, muss sie auch das Raumbild auf die mannigfaltigste Weise erzeugen können, z. B. durch rechtwinklich auf einander stehenden Linien oder durch Bewegung der ganzen Linie nicht nach der Länge, sondern als ganze nach einem nicht in der Reihe liegenden Punkte oder durch Drehung um einen festgedachten Punkt in ihr, wodurch das Flächenbild erzeugt wird, wenn man immer den ganzen Weg in der Erinnerung festhält; und ebenso kann die Fläche in Bewegung versetzt oder an der einen Seite festliegend um diese Axe gedreht werden, um alle ausser ihr vorstellbaren Punkte auf ihrem Wege bei der Drehung zu treffen.

Eine vierte Dimension würde demgemäss bedeuten müssen, dass ein Punkt ausserhalb des körperlichen Raumes vorgestellt werden könnte, von welchem aus man an jeden beliebigen Punkt des vom geometrischen Körper eingeschlossenen Raumes gelangte, ohne irgend einen andern Punkt desselben Raumes zu durchlaufen. Im Begriffe ist dies nun

nach der Analogie mit den übrigen Dimensionen leicht zu fordern, da ja der frei gewordene Begriff überall in's Unendliche führt und man daher das bei der zweiten und dritten Dimension Vorgestellte beliebig von Neuem fordern kann. Allein die Anschauung oder Vorstellung kann nicht nachkommen, da ja der geometrische Raum auch als nach allen Dimensionen in's Unendliche sich erstreckend, wenn nicht vorgestellt, so doch im Begriffe gefordert wird. Mithin sind wir nicht im Stande, einen Raum ausser dem Raum uns vorzustellen. Stellen wir uns z. B. zwei symmetrische Körper, *a* und *b*, vor, von denen der eine, etwa *b*, in der vierten Dimension läge, so müsste man von jedem Punkte von *b* zu jedem Punkte von *a* gelangen können, ohne sonst einen andern Punkt von *a* zu durchlaufen, wie man von jedem Punkte einer dritten Dimension zu jedem Punkte einer gegebenen Fläche auf diese Weise gelangen kann. Allein eine solche Hypothese ist desshalb unlogisch, weil der Körper *b* ja selbst schon als Raum von drei Dimensionen vorgestellt und also zunächst schon bloss das frühere Raumbild wiederholt wird; wenn er ferner als ausserhalb von *a* liegend gesetzt wird, so hat man *a* als zu klein angenommen. Man braucht *a* nur proportional in's Unendliche wachsen zu lassen, so wird es alles ausser ihm liegende verschlucken. Die Vorstellung des Raumes duldet also nichts ausser ihm liegendes Räumliche.

Trotzdem ist der Begriff einer vierten Dimension und auch die Phantasie der Spiritisten nicht sinnlos, sondern geht auf eine Thatsache unseres Bewusstseins zurück, die nur nicht verstanden ist, sondern unwissenschaftlich und phantastisch verwerthet wird. Denn wenn wir in unserer Vorstellung den Raum von drei Dimensionen entwerfen, so ist ja unser auffassendes und sich erinnerndes Bewusstsein thatsächlich bei jedem Punkte des Raumes, ohne einen früheren Punkt zu durchlaufen. Im Bewusstsein muss jeder Punkt ausser dem andern bleiben, sonst bekommen wir weder die Linie, noch die Fläche, noch den Körper. Obgleich wir nun auch alle diese Bilder wieder zusammenfassen, so ist doch jeder Punkt des Raumes unserer Aufmerksamkeit erreichbar als ein unmittelbarer, als Anfangspunkt, und mithin ist die Forderung der vierten Dimension wirklich erfüllt durch die Eigenschaften unseres Bewusstseins. Als Gegenstand und Vorgestelltes im Bewusstsein kann aber nur ein Raum mit drei Dimensionen

vorkommen. Die Annahme einer vierten räumlichen Dimension ist desshalb ein Missverständniss, ebenso wie wenn man ein Recht ausserhalb der Rechte suchte. Man findet dann die Idee des Rechts, die mit keinem einzelnen Recht identisch ist, aber auch nicht ausserhalb der Rechte etwas bedeutet, da sie das allgemeine Wesen aller Rechte enthält und daher jedes Recht erst zu einem Recht macht. In derselben Weise ist die vierte Dimension nichts Räumliches, sondern nur die Idee des Raumes selbst, nämlich das Bewusstsein des Ichs von seiner vorstellenden Thätigkeit, durch welche wir das Raumbild erzeugen.

Wir müssen aber nicht bloss den Grund des Missverständnisses erklären, sondern auch den Weg zeigen, den man ging und auf den man leicht gerathen konnte, um zu dem Missverständniss zu kommen. Da sich nämlich in unserem Bewusstsein das Vorstellen als Subject und das Vorgestellte als Object unterscheiden lässt, so hat man in unkritischem Denken beides von einander ganz losgelöst. Dadurch erhielt man eine an sich seiende räumliche Sinnenwelt ausser uns und einen vorstellenden Geist, der zu dieser Welt in einem äusserlichen, d. h. räumlichen Verhältniss steht. Dieser Geist befand sich also nothwendig in der vierten Dimension. Auf diesem Wege lassen sich nun leicht alle die Träumereien der Magie und des Spiritismus erklären und hiermit sind desshalb alle diese Missverständnisse ihrem Grunde und ihrem Wege nach aufgezeigt und beseitigt.

Man sagt mit Recht: „zwei symmetrische Dreiecke congruiren nicht, solange man sie innerhalb derselben Fläche dreht und wendet; sobald man das eine aber durch die dritte Dimension umkehrt, sind sie gleich congruent.“ Warum sollte man nun nicht auch eine vierte Dimension fordern dürfen, in welcher ein symmetrischer Körper umgekehrt würde, um sich mit seinem Widerpart zu decken? Die Analogie ist durchaus zuzugeben. Der logische Fehler aber liegt darin, dass man bloss das Formale oder Abstracte der Analogie hervorhebt, ohne die sachlichen Bedingungen der Sphäre, in welcher die Analogie gelten soll, zu berücksichtigen. Die Analogie als Formales führt immer in's Unendliche, wie man ja in derselben Weise dann auch eine fünfte und n^{te} Dimension fordern müsste. Wo man aber auf das Unendliche kommt, befindet man sich nicht

auf sachlichem Wege. Ein Mensch *B* ist grösser als ein anderer *A*. Es wird also wohl auch einen *C* geben, der grösser als *B* ist und einen *D* grösser als *C* u. s. f., so dass man auch einen Menschen finden müsste, grösser als der Himalaya. Die sachlichen Bedingungen werden dabei übersehen und bloss das Formale herausgekehrt, wie bei dem Sophisma des Kahlkopfs. Freilich wird in dieser Art vielfach gegen die Logik gesündigt. Wie zwei Privatleute ihren Streit vor Gericht bringen, so müsste analog, sagt man, auch der Streit zweier Staaten durch ein Gericht entschieden werden. Nun ist das Gericht aber eine Behörde innerhalb eines Staates. Folglich kann ein analoger Gerichtshof für zwei Staaten nicht gedacht werden, da er nur analog wäre, wenn diese beiden Staaten als Theile zu einem und demselben Staate gehörten; allein dann wären es eben nicht zwei souveräne Staaten, und also wäre die Voraussetzung des zweiten Falles aufgehoben. Also findet keine Analogie statt, sondern ein solcher Völkergerichtshof müsste nach ganz andern Principien constituirt werden, als das Gericht innerhalb eines Staates. Ebenso kann ich symmetrische Linien und Flächen congruent machen, wenn ich den Gesichtspunkt, wonach sie entworfen waren, nämlich nach entgegengesetzten Richtungen im Raum zu liegen, wieder aufhebe und sie umkehre. Sie sind dann eben nicht mehr symmetrisch, sondern es ist nur eine und dieselbe Figur. Bei körperlichen Figuren kann diese Umdrehung aber nicht mehr im Raum vollzogen werden, weil die Körperlichkeit eben alle Dimensionen des Raumes in sich fasst. Es fehlt daher hier die sachliche Bedingung für die Analogie. Will ich aber ihre Congruenz zeigen, so muss ich sie in der vierten Dimension umkehren, d. h. ich muss in meiner geometrischen Anschauung die Forderung der Symmetrie weglassen und desshalb zweimal hintereinander denselben Körper construiren; diese beiden Körper sind dann natürlich congruent, weil es nur eine Figur ist. Das Wasser steigt in einer luftleeren, fünf Zoll langen Röhre fünf Zoll, nach derselben Analogie muss es auch 10 Zoll, 10 Fuss, 1000 Fuss steigen. Es thut dies letztere aber nicht, weil die sachliche Bedingung des Luftdrucks fehlt. Die Logik schränkt daher das Recht der Analogie überall durch die sachlichen Bedingungen ein.

4. Von der *n*-fachen Ausdehnung des Raumes.

Wenn man von der Möglichkeit einer *n*-fachen Ausdehnung des Raumes spricht, so ist das analog einem Dreieck von vier oder *n* Seiten. Wie das Dreieck nur durch seine drei Seiten zu einem Dreieck wird, so ist der Raum auch durch seine drei Dimensionen vollkommen bestimmt und jede denkbare andere Dimension fällt immer innerhalb des Raumes. Lotze hat darum diese Annahme als einen logischen Fehler bezeichnet.

Wir können aber auch hier den Grund des Missverständnisses erklären. Der Raum ist eine Ordnungsform, das ist sein Gattungsbegriff. Nun giebt es aber sehr viele Ordnungsformen neben dem Raum, z. B. die Ordnungen der Begriffe, die Ordnung der Zeit, die Ordnung der Gefühle und Wollungen, die Ordnung der Association und Apperception der Vorstellungen, die Ordnung des Staates, die arithmetischen Ordnungen u. s. w. Es giebt also eine *n*-fache Anordnung eines Gegebenen. Sobald man daher das Specifische des Räumlichen weglässt, könnte man allerdings versuchen, die Theorie einer allgemeinen Ordnungslehre zu finden, die von einer allgemeinen Grössenlehre sehr verschieden wäre, weil sehr viele Elemente, wie z. B. die Begriffe, nicht als Grössen betrachtet werden können. In einer solchen allgemeinen Ordnungslehre würde dann freilich die räumliche Anordnung nur ein besonderer Fall sein und es wäre auch eine Ordnung construirbar, bei welcher, wie z. B. bei den als Gedächtniss zurückbleibenden Vorstellungen, alle Elemente ebensowohl aussereinander als ineinander liegen; aussereinander wegen der Verschiedenheit; ineinander, sofern sie dem Geiste zukommen und nicht von Aussen her räumlich an einander gelagert sind, sondern sich nach räumlicher Ausdrucksweise durchdringen. Eine solche allgemeine Ordnungslehre ist aber noch nicht einmal als eine berechtigte Idee bisher von den Gelehrten in's Auge gefasst, geschweige denn dass die Principien dafür schon gefunden wären. Jedenfalls aber würde sich die räumliche Anordnung nach Dimensionen, die ja auch nur für Tastbares und Sichtbares, also nur für einen kleinen Theil des Bewusstseins hinreicht, als ungenügend erweisen, um selbst bloss metaphorisch die verschiedenen Ordnungsformen verständlich zu machen. Ich halte desshalb die Vorstellung einer *n*-fachen Ausdehnung des Raumes nur für einen sich selbst

missverstehenden Versuch, eine allgemeine Ordnungslehre zu finden. Dass dabei der Raum zum Ausgangspunkte gewählt wird, ist sehr natürlich, weil er am leichtesten verständlich ist; für die Theorie ist dies aber sehr schlimm, weil der Raum nicht einmal Metaphern genug bieten kann, um auch nur einen Theil der arithmetischen Ordnungen damit zu deuten. Man hat die Multiplication mit dem Rechteck, die zweite Potenz mit dem Quadrat, die dritte mit dem Cubus verglichen.*) Was entspricht aber der vierten und n^{ten} Potenz im Raum? Die Möglichkeit solcher Vergleichungen ist nur desshalb gegeben, weil die allgemeine Grössenlehre die geometrischen Beziehungen mit umfasst und daher auch von einer in die Augen fallenden geometrischen Anwendung ein Name für die viel abstractere arithmetische Ordnungsform gewählt werden kann. Zu hoffen aber, aus einem solchen speciellen Gebiete, wie das der Geometrie ist, die Auffassungsformen für alle möglichen quantitativen und qualitativen, ideellen und realen Ordnungen gewinnen zu können, das heisst auf spanische Schlösser vertrauen und verräth nicht, dass man mit logischer Besonnenheit die Aufgabe erwogen habe.

---

*) Unsere mathematische Terminologie hat mehrere Symbole dieser Art von den Griechen herübergenommen. Man findet darüber viel Lehrreiches bei dem französischen Mathematiker P. Tannery in seiner Arbeit *„L'éducation Platonicienne"* *(Revue philosophique p. Ribot* 1880—1881, besonders III, p. 400 sqq.).

Drittes Capitel.

Die Bewegung.

---

§ 1. Einleitung.

1. Trendelenburg.

Trendelenburg's Theorie.

Von allen Philosophen hat keiner der Bewegung eine so hohe Stellung eingeräumt wie Trendelenburg. Er meinte aus der empirischen Naturforschung zu erkennen, dass alles Natürliche auf Bewegung zurückgeführt werden müsse, da jede Erscheinung nur eine bestimmte Stufe und Form der Bewegung sei, wie ja Ton und Licht nur Bewegungen wären. Zugleich aber glaubte er auch die Bewegung im Gebiete des Denkens anzutreffen. Die geistige Bewegung erzeugt ihm den Raum und die Zeit, der Verstand übt Bewegung im „Verbinden" der Begriffe, und die übergeordneten, untergeordneten und nebengeordneten Begriffe „weisen auf eine Anordnung im Raum des Denkens hin" u. s. w. Kurz die beiden von ihm angenommenen einander entgegengesetzten und alles umfassenden Sphären des Denkens und Seins haben als gemeinschaftliches Element die Bewegung, und darum glaubte er durch das Denken das Sein nachbilden und verstehen zu können.

Zur Kritik.

Trendelenburg's logische Untersuchungen sind in einem so edlen Style geschrieben und tragen so deutlich die Spuren der Aristotelischen Schulung, dass sie auch mit dem Eigenen, das sie bieten, unfehlbar einen bedeutenden Eindruck machen werden und Viele überzeugen können. Ich meinerseits werde immer ein dankbarer Schüler des „Aristoteliker's" Trendelenburg heissen wollen, bin aber niemals ein Anhänger des Princips der Bewegung und der damit zusammenhängenden Logik gewesen.

1) Amphibolie durch Metapher.

Der Grund, wesshalb die Trendelenburg'sche Theorie nicht zwingend ist, liegt erstens in dem metaphorischen Gebrauch des Wortes Bewegung, wodurch eine Amphibolie entsteht. Denn selbst die Naturforscher, welche gern alles auf Bewegungen zurückführen, werden doch, wie Dubois Reymond, das Bewusstsein für die Grenze dieser Erklärungsweise halten, da Bewegung in eigentlichem Sinne nur im Raum stattfindet und das Denken keinen messbaren Raum durchläuft und das Verstehen nicht als gehemmte Bewegung im Raum mechanisch zu deuten ist. Man wird desshalb die „Erzitterungen“ des Gemüthes, den „Schwung“ des Willens, die „Sprünge“ der Phantasie u. s. w. nicht mit den physischen Bewegungen auf gleiche Linie stellen, sondern darin eine metaphorische Sprache erkennen.

Wollte man dennoch den eigentlichen Sinn festhalten, was selbst Trendelenburg nicht thut, der die geistige Bewegung freilich in mysteriösem Sinne als ein Analogon („Gegenbild“) der physischen betrachtet*), so könnte man etwa an die sogenannten Nervenschwingungen erinnern, von denen die Positivisten so viel erzählen, und die Differenz auf die Grösse oder Kleinheit des Raumes, worin die Bewegung stattfände, zurückführen. Allein in diesem Falle bedürfte man doch, um dergleichen physische Bewegungen aufzufassen, noch eines zweiten Geistes, in welchem jener physische Geist zu Bewusstsein und Vorstellung käme. Denn wenn wir den Geist auf Bewegung zurückführen, so haben wir, die Zurückführenden, ein Wissen und eine Vorstellung von Bewegungen, aber nicht eine Bewegung von Bewegungen.

Nach der oben dargelegten Theorie vom Raum werden wir unsererseits die Kritik anders führen, als die eben angedeutete, die ganz populär und dogmatisch war. Wir werden vielmehr sagen, dass es gar keine physische Bewegung giebt, von welcher die geistige die Metapher wäre. Der Raum ist nur

---

*) Vergl. z. B. Trendelenburg, Log. Unters., dritte Aufl., I, S. 144: „Der Geist beschreibt in dem Raume des Gedankens jene Ellipse. Es ist also im innern Denken der Art nach dieselbe Bewegung, wie in der äusseren Natur.“ S. 142: „Dieselbe Bewegung gehört dem Denken an, freilich nicht in der Weise dieselbe, dass der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt der Bewegung in der äusseren Natur äusserlich deckt. Dennoch muss es ein Gegenbild derselben Bewegung sein.“

eine perspectivische Vorstellungsform und ebenso die Bewegung. Also ist die geistige Bewegung die ursprüngliche Vorstellung und die physische nur eine Projection derselben auf hypothetische Dinge an sich. Allein möge man die Metapher auf die eine oder die andere Seite werfen, immer bleibt dies gewiss, dass die Trendelenburg'sche Vorstellung von einer gleichen Geltung der Bewegung im Denken und Sein hinfallen muss.

2) Asylum ignorantiae.

Damit hängt ein anderer Punkt zusammen. Da Trendelenburg nämlich Alles auf Bewegung zurückführt, so kann die Bewegung selbst auf nichts anderes mehr zurückgeführt werden und ist also ein höchster und einfacher Begriff*), der nur sich selbst und dadurch alles andere klar macht. Mithin nimmt Trendelenburg die Bewegung als gegeben an, und so bleibt dieser alles erhellen sollende Begriff selbst in der tiefsten Dunkelheit. Da aber Bewegung in eigentlichem Sinne nur im Raum stattfindet und ohne Raum nicht verständlich ist, so muss der Raum als ein Merkmal oder Moment oder Beziehungspunkt für die Bewegung gesetzt werden und mithin muss Bewegung der Analyse verfallen. Wenn Trendelenburg diese Consequenz verweigert, weil er den Raum grade erst durch Bewegung erzeugen will, den ideellen durch die Bewegung der Phantasie, den realen durch die Ausdehnung der Körper: so können wir die reale Raumerzeugniss schon als beseitigt betrachten, die ideelle aber dadurch schnell in's Licht setzen, dass wir zur Vorstellung des Raumes als Bedingung allerdings zuerst eine auffassende und durch verschiedene Empfindungen durchgehende Thätigkeit fordern, was Trendelenburg wohl mit dem Ausdruck Bewegung im Sinne hatte, dass wir dann aber zweitens die Raumschöpfung nicht dieser Thätigkeit, sondern der gleichsam ruhenden Zusammenfassung übertragen. Denn die Auffassung oder Bewegung eilt gleichsam von Punkt zu Punkt und hinterlässt keine Schöpfung. Die stillzusehende Betrachtung aber fasst nun das Bild des Ganzen zeitlos als Linie oder Fläche u. s. w. zusammen. Selbst wenn wir desshalb auch Trendelenburg's Gedankengang theilten und, wie hier geschehen, seine Ausdruckweise anwendeten, so würde die Bewegung dennoch unfruchtbar bleiben; sie wäre ja nur ein Thun, aber keine Zusammenfassung des Thuns und seiner

*) Trendelenburg, Log. Unters., I, S. 148—153.

Producte. Die Vorstellungen und Begriffe und alle Erkenntnisse haben aber immer etwas Standhaftes an sich und versagen sich nicht bloss der unruhigen Bewegung, sondern verlangen auch eine Analyse und Definition des Begriffs der Bewegung, der sich nicht in das *asylum ignorantiae* des undefinirbaren Princips flüchten und verstecken darf!

2. Die empirische Auffassung.

Unsere Naturforscher haben der Definition der Bewegung natürlich keine grosse Mühe zugewandt, da es nicht ihre Sache ist, sich mit den Principien selbst abzugeben. Die Bewegung gilt ihnen, wie Trendelenburg, als eine Jedermann bekannte Sache, und es genügt daher für die Untersuchung der besonderen Arten der Bewegung und ihrer Gesetze, wenn die Definition der Bewegung selbst durch ein *proprium*, d. h. durch eine aus dem Wesen der Bewegung folgende und ihr eigenthümliche Erscheinung semiotisch festgestellt wird. Wenn ein Körper sich bewegt, so ändert er seinen Ort im Raum. Wo also dies stattgefunden hat, da muss Bewegung vorausgesetzt werden. Da die Veränderung in der Zeit geschieht, so kann in derselben Zeit ein grösserer oder geringerer Ortswechsel stattfinden. Das Verhältniss der Zeit zum durchlaufenen Raum wird desshalb als die Geschwindigkeit der Bewegung bestimmt. Die Geschwindigkeit kommt desshalb nicht dem Raum und nicht der Zeit zu, sondern der Bewegung, die Bewegung aber dem Körper. Wie sie in dem Körper stecke und was sie sei, hat der Naturforscher nicht zu untersuchen, er hat sie nur zu messen durch die Verhältnisszahlen von Raum und Zeit. Dabei wird dann auch der Raum als ein ausser uns befindliches wirkliches Wesen oder wenigstens als ein wirkliches Verhältniss der wirklich ausgedehnten Körper angenommen und der blosse Schein, den die Dinge in unserem Bewusstsein erzeugen, gilt als das wahre Wesen der Welt.

§ 2. Die Definition der Bewegung.

Idee der Bewegung und ihre Quantität.

Zunächst müssen wir nun auch hier mit derselben Strenge wie bei der Zeit und dem Raum die Scheidung der Quantität von dem Wesen der

Sache selbst fordern. Raum, Zeit und Bewegung sind ebenso wenig Quantitäten, wie die Farben und die Thiere. Man kann aber die Kategorie der Quantität auf die Farben und die Thiere anwenden durch Vergleichung mit Commensurablen und ebenso bei Raum, Zeit und Bewegung. Eine Bewegung allein für sich betrachtet, man möge nehmen, welche man wolle, hat gar keine Quantität, keine Geschwindigkeit; erst mit einer andern Bewegung verglichen wird sie als langsamer oder geschwinder erscheinen. Die Geschwindigkeit als Quantität der Bewegung ist daher eine Messung und Vergleichung mit andern und muss bei exacter Untersuchung von dem Begriffe der Bewegung selbst fern gehalten werden.

1. Die Idee der Bewegung.

Das, was wir Bewegung nennen, muss in unserem Bewusstsein aufgesucht werden. Denn die Bewegung, die wir den Dingen ausser uns zuschreiben, ist ja nur ein Urtheil oder eine Meinung darüber, dass die Erscheinungen, die uns erscheinen, d. h. die in unserem Bewusstsein vorkommen, auch ausserhalb des Bewusstseins wirklich stattfänden. Dass diese Meinung auf einer Täuschung beruht, erkennt man sofort, wenn man die Widersinnigkeit eingesehen hat, den Raum als etwas wirklich Existirendes anzunehmen. Denn ohne Raum giebt es keine Bewegung.

Das Object der Bewegung.

Im Bewusstsein aber giebt es nur Bewusstes, also Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Wollungen u. s. w. Mithin kann sich die Bewegung nur auf dieses beziehen.

Wenn wir nun die Bewegung in eigentlichem und nicht in metaphorischem Sinne nehmen, so ist der Raum als Bedingung derselben hinzuzufügen, und mithin kann sich Bewegung nur auf dasjenige Vorstellungsgebiet beziehen, für welches wir die Raumvorstellung gewannen, also nicht auf Gedanken, Gefühle u. s. w., sondern nur auf Gesichts- und Tastvorstellungen.

Die Beziehungspunkte.

Um die Vorstellung der Bewegung zu analysiren, müssen wir zunächst die Beziehungspunkte in's Auge fassen. Es ist sofort klar, dass wir erstens immer eine figurirte Farbe α oder einen Farbencomplex beachten und denselben zweitens auf ein unveränderliches Gesichtsfeld BD beziehen. Dadurch würde aber bloss der Ort

oder die Lage von α in einem gewissen ganzen Raumbilde gegeben. Es muss daher das Object α mindestens zweimal gegeben sein und zwar so, dass es jedesmal in Beziehung zu demselben Gesichtsfelde BD einen andern Ort einnimmt. Würde nun die Bedingung hinzugefügt, dass wir zu gleicher Zeit das Object α an demselben Orte und nicht an demselben Orte sähen, so wäre die Vorstellung der Bewegung ein gegebener Widerspruch. Davon wollen wir weiter unten ausführlicher handeln.

Es ist hier zunächst festzuhalten, dass das Gesichtsfeld BD seiner räumlichen Anordnung nach, ebenso wie der Gegenstand α, seinem Inhalt nach, unveränderlich sein muss. Wäre α' nicht gleich α geblieben, sondern etwa β geworden, so hätte ich bloss zwei Gegenstände ihrer Lage nach aufgefasst und von Bewegung könnte keine Rede sein. Es muss sich desshalb α von α' nur der Lage nach unterscheiden, d. h. α muss einen Stellenwechsel vollzogen haben in der Art, dass α an seiner Stelle nicht mehr wahrgenommen werden kann, wenn α' in seiner neuen Lage bemerkt wird.

Das Gesichtsfeld mit seiner Anordnung muss aber fest bleiben. Wenn nämlich kein irgendwie und zeitweilig unveränderlicher Hintergrund vorhanden wäre, so hätte auch kein Object einen Ort oder eine Stelle, und mithin könnte man den Stellenwechsel nicht erkennen. Ein Pferd läuft über die Strasse; das Bild der Strasse muss in meinem Bewusstsein unverändert bleiben, sonst könnte ich die Bewegung des Thieres nicht bemerken. Es handelt sich hier natürlich nur um zeitweilige Identität und um Gegensatz überhaupt. Denn z. B. beim Tanz in der Française ist der ganze Kranz in Bewegung, während der Reihe nach die einzelnen aufgelösten Paare unter den Armen durchschlüpfen. Die Bewegung des Kranzes wird empfunden durch den Gegensatz des unverändert bleibenden Locals, das Durchschlüpfen wird wahrgenommen durch die relative Unverändertheit des Kranzes. Wenn sich aber das ganze Gesichtsfeld continuirlich veränderte, so müsste doch wenigstens ein gewisser Rahmen oder Grenzraum im Bewusstsein unverändert bleiben, damit eine Annäherung von α nach rechts oder links empfunden werden könnte. Wenn aber weder der Inhalt des Gesichtsfeldes, noch der von diesem ausgefüllte Rahmen seinen Grenzen, also seiner Grösse nach eine relative und bemerkbare Ruhe, d. h. Unverändertheit zeigte, dann könnte auch keine Bewegung

wahrgenommen werden, weil die Bedingung der Bewegung, d. h. der Raum mit seinem Unterschiede von oben und unten, links und rechts wegfiele. Denn Raum ist nur durch gleichzeitige Mannigfaltigkeit, welche während der Auffassung festbleibt, vorzustellen, wie wir oben erkannt haben. Mithin wäre keine Bewegung, sondern nur Veränderung auszusagen, sofern ich bloss α oder β wahrnehme und unmittelbar darauf nicht mehr wahrnehme und statt ihrer γ oder δ. Im Vergleich mit der letzten Erinnerung ist es dann anders geworden in meinem Bewusstsein, aber ein Raum ist nicht durchlaufen.

Es ist darum überraschend, wenn einige Autoren, wie z. B. Wundt (Erkenntnisslehre S. 464), auch von einer „Bewegung der Vorstellungen in unserem Bewusstsein" sprechen und diese der „Bewegung der Objecte und des Anschauenden in seinem Verhältniss zu den Objecten" coordiniren, als gäbe es „eine doppelte Form der Anschauung der Bewegung". Ich vermuthe, dass dieser ausgezeichnete Naturforscher einerseits den metaphorischen Gebrauch des Wortes Bewegung mit dem eigentlichen zu arglos vermischt hat und dass er andererseits das unleugbare Verdienst Kant's, der uns von der dogmatisch angenommenen Realität der Bewegung und der Objecte befreite, nicht genügend würdigte. Von diesen beiden Fragen werden wir noch zu handeln haben. Für uns steht hier nach der ganzen Methode der Untersuchung fest, dass jene angebliche „Bewegung der Objecte" mit jener angeblichen „Bewegung der Vorstellungen" zusammenfällt und dass es sich in eigentlichem Sinne nur um die Vorstellung von bewegten Objecten handelt und dass diese ideellen Objecte nur aus dem Gebiete des Tastbaren und Sichtbaren genommen sind und in Beziehung auf ein coordinirt gegebenes Raumbild betrachtet werden.

Nähere Bestimmung der Art des Stellenwechsels.

Da wir aber ein und dasselbe Object α in der verschiedensten Art an dieser oder jener Stelle sehen können, ohne die Vorstellung der Bewegung dabei zu haben, so muss die hier erforderliche Art des Stellenwechsels genauer bestimmt werden. Wir wollen zuerst die Negative durchgehen und fordern desshalb, dass der Stellenwechsel nicht plötzlich stattfinde. Denn wenn α erst neben β, dann aber sofort neben μ steht, so haben wir keine Bewegung wahrgenommen, weil für unsere Auffassung der

Raum nicht durchlaufen ist. Wenn wir die Bewegung und ihre Quantitätsverhältnisse schon kennten und schon eine langsamere und geschwindere zu unterscheiden wüssten, so könnten wir freilich durch einen Erfahrungsschluss folgern, dass α sich nach der Richtung von μ in sehr grosser Geschwindigkeit bewegt habe. Allein dieser Schluss setzt eben schon die Vorstellung der Bewegung voraus und kann sie nicht in uns erzeugen. Ebenso muss umgekehrt gefordert werden, dass der Stellenwechsel nicht unmerklich sei; denn wir können wohl, wenn uns die Natur der Bewegung schon bekannt ist, schliessen, dass der kleine Zeiger der Uhr sich bewege; wir können aber aus solch einem unmerklichen Stellenwechsel niemals die Vorstellung der Bewegung erhalten haben. Es wird sich daher später zeigen, dass nur eine in sehr enge Grenzen eingeschlossene Geschwindigkeit des Stellenwechsels uns die Vorstellung der Bewegung erzeugen könne.

Die Betrachtung der Geschwindigkeit liegt uns aber vorläufig noch fern und wir wollen nur die für uns hier erforderliche Art des Stellenwechsels jetzt auch positiv ausdrücken, nachdem wir durch die Verneinungen die Abwege bezeichnet haben. Der Stellenwechsel muss nämlich continuirlich und zugleich merklich sein. Beides gehört zusammen; denn continuirlich können viele Stellenveränderungen sein, die als unmerkliche doch nie die Vorstellung der Bewegung geben, wie z. B. die Bewegung der Erde oder der Sonne; und merklich sind ebenfalls viele, die aber nicht als continuirliche, und daher nicht als Bewegungen bemerkt werden, wie z. B. der Stellenwechsel des Stundenzeigers, nach welchem wir bei gelegentlichem Nachsehen die Zeit bestimmen, ohne seine Bewegung wahrzunehmen, da sein Stellenwechsel zwar continuirlich und auch merklich ist, aber nicht merklich continuirlich.

Die Beziehungseinheiten.

Es könnte aber scheinen, als hätten wir nun mit den eben entwickelten Bedingungen glücklich die Bewegung, deren Vorstellung wir erklären sollen, einfach vorausgesetzt; denn dieser continuirliche und merkliche Stellenwechsel eines Objects auf unverändertem Hintergrunde sei ja grade die Vorstellung der Bewegung. Daran aber fehlt viel. Wenn vier oder tausend Bäume im Garten stehen, habe ich dadurch die Vorstellung der Zahl Vier oder Tausend? Wenn wir nicht zählen, dürfen wir nicht hoffen, diese Vorstellung zu gewinnen. Ebenso ist es mit der

Bewegung; denn es fehlt uns noch die Beziehungseinheit, wodurch die Beziehung der Beziehungspunkte zu einer neuen Vorstellung zusammengefasst wird. Wir müssen also nicht nur den festen Hintergrund auffassen und in der Zeit nacheinander jedesmal das Bild des Ortes unseres Objects bemerken, sondern wir müssen auch die Bilder von den früheren Oertern im Sinne behalten und das Ganze in eine Anschauung vergleichend zusammenfassen. Denn sobald die Erinnerung an die frühere Stellung des Objects schwindet, so steht das Object gleich still, wie nach Zeno's geistreichem Satze der fliegende Pfeil ruht. Zeno beging den Fehler, dass er für den Begriff der Bewegung die Beziehung von den Beziehungspunkten abtrennte und dadurch die Bewegung verlor; denn der Pfeil ruht ihm an jeder Stelle, die man im Augenblick etwa mit Ausschluss der übrigen in's Auge fasst. Allein die Vorstellung der Bewegung ist keine einfache Locirung schlechthin, sondern eine Vergleichung zweier Locirungen. Und nicht eine solche Vergleichung, die etwa ein Bild von gestern auf das im Raum anders gelegene Bild von heute bezieht, sondern die einen continuirlich merklichen Stellenwechsel voraussetzt, den wir nach einander auffassen und zusammenfassen.

Zur Vorstellung der Bewegung gehört desshalb erstens die Auffassung eines Objects, zweitens die Auffassung der Lage dieses Objects in einem festen, d. h. unveränderten Raum, drittens die continuirliche und merkliche Veränderung der Lage dieses Objects in der Folge der Zeit, viertens die Vergleichung und Zusammenfassung dieser Bilder von Seiten des zeitlosen und identischen, wahrnehmenden Subjects.

2. Auflösung des Widerspruchs in der Bewegung.

Der nothwendige Widerspruch in der Bewegung.

Durch die Paradoxien, welche Zeno hervorkehrte, schien es nothwendig, in der Bewegung selbst einen Widerspruch anzuerkennen. Herbart leugnete wegen des Widerspruchs die Wirklichkeit der Bewegung, Hegel erkannte grade aus diesem Grunde ihre Wirklichkeit an, weil alles Wirkliche sich widersprechen müsse, um der Dialektik des logischen Processes zu genügen, Trendelenburg folgte Hegel in der Anerkennung der Bewegung und Herbart in der Furcht vor dem Widerspruch und behauptete desshalb, dass die Bewegung als ein ursprünglich

Gegebenes und nicht Zusammengesetztes auch nicht in Widerspruch mit sich oder einem Andern stehen könne, da aller Widerspruch nur durch Vergleich mit einem schon gegebenen Contradictorischen erkannt werde. Sei also das angeblich sich Widersprechende ein ursprüngliches Datum, so könne von Widerspruch keine Rede sein.

Es scheint nämlich nothwendig zu sein, dass ein bewegtes Object *nicht in verschiedener Zeit, sondern in gleicher Zeit an einem Orte sei und nicht sei*, und das wäre ein offenbarer Widerspruch. Diese Schwierigkeit ist meines Wissens noch von Niemand gelöst; aber sie muss gelöst werden, weil die blosse Auffassung eines Objects in einer verschiedenen Lage im Raum zu verschiedener Zeit keine Vorstellung von Bewegung erzeugt. Ich sage, der Widerspruch sei noch nicht gelöst, weil ich nicht einzusehen vermag, wie die von Aristoteles in dogmatischer Betrachtungsweise beigebrachte Analogie der unendlichen Theilung von Raum und Zeit und Bewegung über die Schwierigkeit weghelfen kann. Denn es ist zwar richtig, dass Zeno's Frage, wie in einer endlichen Zeitdauer ein durch Theilung unendliches Wegstück zurückgelegt werden könne, sich dadurch beantworten lässt, dass die endliche Zeitdauer durch analoge Theilung ebenso unendlich werde, wie das gegebene Wegstück; allein die Schwierigkeit, dass der fliegende Pfeil ruht, weil er in jedem Jetzt an einer bestimmten Stelle des Weges ist, kann nicht mit Aristoteles und seinen modernen Nachfolgern dadurch beseitigt werden, dass man die Zeit einfach nicht aus lauter Jetzt-Theilen, wie den Raum nicht aus Punkten zusammensetzt. Denn wenn auch die Continuität von Zeit und Raum zugegeben wird und desshalb gern auch das Continuirliche der Bewegung zuzugestehen ist, so folgt doch eben daraus nur *das Bekenntniss des Widerspruchs*, da ein bewegtes Object zugleich in einem Punkte des Raumes ist und nicht ist, sofern dieser Punkt selbst kein bestimmter Theil des Weges sein soll und sofern auch der Punkt des Jetzt in den folgenden überfliesst. Man will den Widerspruch entfernen, indem man die endliche Theilung von Raum und Zeit leugnet, erkennt dadurch aber grade den Widerspruch der Bewegung an; denn die Continuität der Zeit und Bewegung bedeutet grade den Widerspruch des zugleich Seins und Nichtseins, da *ohne Vereinigung dieser contradictorischen Bestimmungen Bewegung nicht denkbar ist.*

Trendelenburg nimmt desshalb nothgedrungen die Bewegung als gegebenes Princip und somit als widerspruchslos an; denn nur wenn sie vor allem andern gegeben ist, kann sie, obgleich sonst ein Widerspruch, ohne Widerspruch gedacht werden, wie man nach Aristoteles' Theorie die Ungereimtheiten des Mythus vor den Anfang der Tragödie setzen muss, weil sie dann als einmal Gegebenes hingenommen werden, in dem Zusammenhang der Handlung selbst aber unerträglich sein würden.

Auflösung des Widerspruchs.

Die Auflösung des Widerspruchs, die ich jetzt demonstriren will, ist ausserordentlich einfach. Die Zeit als Unterscheidung des Vorher und Nachher bestimmen wir durch Vergleichung des wechselnden Inhalts unseres Bewusstseins. Zur Zeit des Mittagessens ist uns das Frühstück als ein Vorher durch Erinnerung gegeben. Bei weiterer Bildung entsteht die abstracte Zeitmessung, die Berechnung der Dauer als der Quantität der Zeit. Je künstlicher unsere Methoden werden, desto mehr sind wir im Stande, auch eine sehr kleine Zeitdauer, z. B. eine Secunde, wieder in Hunderte oder Tausende von kleineren Zeiträumen zu zerlegen. Mithin sind wir durch unser Denken auch befähigt, den zeitlichen Verlauf unserer Wahrnehmungen und Vorstellungen zu messen. So wird sich denn finden, dass diejenige Zeit, die wir als gegenwärtigen Augenblick der Vergangenheit und der Zukunft entgegensetzen, eine gewisse Quantität oder Dauer hat und mit Nichten ein untheilbarer Punkt ist. Also kann unser subjectiv oder concret untheilbares Jetzt leicht in eine beliebige Zahl von kleineren Zeiträumen zerlegt werden, da alle Quantitätsbestimmungen relativ sind, und was wir einen Augenblick nennen, das besteht für den elektrischen Funken mit seiner Bewegung aus sehr vielen Augenblicken, da der von ihm in einem von uns sogenannten Augenblick zurückgelegte Weg sich in sehr viele Meilen und Fuss und dementsprechend dieser unser Augenblick in sehr viele kleinere Zeiträume objectiv zerlegen lässt. Alle Veränderungen im Raum, welche von uns wahrgenommen werden können und in kleineren Zeiträumen sich vollziehen als die für unser concretes Bewusstsein gegebene Zeiteinheit, müssen uns daher nothwendig in gleiche Zeit zu fallen scheinen und mithin, wenn sie überhaupt sinnlich wahrnehmbar sind, die Anschauung der Bewegung darbieten. Mit abstracter und objectiver Messung können wir aber

denkend diese Veränderungen der Lage in beliebig viele kleinere Zeiträume zerlegen.

Mithin ist der Widerspruch vollständig aufgelöst, dass wir zu gleicher Zeit einem Gegenstande eine gewisse Lage zuschreiben und nicht zuschreiben. Denn die Veränderung der Lage eines bewegten Gegenstandes fällt für die objective oder abstracte Zeitauffassung in verschiedene Zeit, da die Zeit durch die Unterschiede des Zeitinhalts, d. h. hier der Locirung, unterschieden wird; für die concrete, subjective Zeitauffassung aber in die gleiche Zeit, da wir eine gewisse objective Zeitdauer als subjective Zeiteinheit besitzen, die für unser concretes Bewusstsein nicht weiter getheilt werden kann. Das Princip für die Auflösung des Widerspruchs beruht also auf der Unterscheidung von Zeit und Zeitdauer und von objectiver und subjectiver Messung. Jede Zeit hat nothwendig wegen der Möglichkeit der Messung eine bestimmte Dauer und mithin kann sie in verschiedene Zeiten zerlegt werden. Wenn nun eine Ortsveränderung, bei der nothwendig objectiv betrachtet Zeit verfliessen muss, für unser beschränktes Bewusstsein eine solche Dauer hat, die für uns subjectiv die Zeiteinheit bildet, so haben wir die Vorstellung der Bewegung, d. h. wir nehmen in gleicher Zeiteinheit das So und Anders der Lage des Gegenstandes wahr und können doch denkend das So und Anders in verschiedene Zeiten setzen. Der scheinbare Widerspruch ist also seinem Ursprung und seiner Nothwendigkeit nach erklärt und mithin sind auch die Theorien der Philosophen aufgelöst; denn es handelt sich um die Vergleichung und Beurtheilung nach zwei verschiedenen Massstäben. Zeno, Herbart und Hegel bemerken nicht die Verschiedenheit der Massstäbe, da sie nur an die Eine und allgemeine objective Zeit denken, Zeit und Dauer nicht unterscheiden, subjective und objective Messung nicht kennen, und finden desshalb nothwendig einen Widerspruch in der Bewegung; Trendelenburg hält sich allein an die Wahrnehmung und kümmert sich nicht um das Urtheil des Verstandes, der nothwendig eine Verschiedenheit der Zeit für die Bewegung fordern muss, und kann die Bewegung daher als ein einfach Gegebenes ohne Widerspruch annehmen. Aber wie darf man beim Denken vom Denken absehen? Nach unserer Theorie ist der Widerspruch in der Bewegung aber nur ebenso scheinbar, wie wenn wir ein und dasselbe Haus für klein

und gross erklären, klein im Verhältniss zum Thurme, gross im Verhältniss zum Menschen. So ist der bewegte Pfeil zu gleicher Zeit an derselben Stelle und nicht an derselben Stelle; zu gleicher Zeit nämlich hier und nicht mehr hier für diejenige Zeitdauer, die für unser Bewusstsein als Einheit gilt; nicht zu gleicher Zeit aber für das Denken, welches diese Zeitdauer in so viele objective Zeiträume zerlegt, als Ortsveränderungen unterschieden werden sollen.

Erster Einwand.

Um diese Darlegung, die mir ebenso einfach wie entscheidend zu sein scheint, noch für die Ueberzeugung zugänglicher zu machen, wollen wir annehmen, sie erführe von Seiten der bisher herrschenden Betrachtungsweise einen Angriff. Wir wollen uns selbst in Gedanken auf die Seite der bisherigen Denker stellen, um zu sehen, ob die neue Lehre Stich hält. Zeno also und Aristoteles und Kant und die Uebrigen, die im Verhältniss zu der neuen Betrachtungsweise alle auf Einer Seite stehen, sollen spottend ausrufen, dass das Problem nicht gelöst sei, da der Zenonische Pfeil ja so schnell wie eine Kanonenkugel fliegen könnte und dann, wenn er nicht glühte, für Jedermann ganz unsichtbar wäre, während wir doch genöthigt blieben, die Frage zu wiederholen, ob er auf seinem Wege ruhe oder sich den Widerspruch gefallen lassen müsse, zu gleicher Zeit an einem Orte zu sein und nicht zu sein. Diese Frage entzieht uns die feste Unterlage der ganzen neuen Betrachtungsweise, weil nun von Wahrnehmung keine Rede mehr ist, also nicht von einem doppelten Massstab der Beurtheilung und von subjectiver und objectiver Zeiteinheit. Die neue Lehre scheint abgethan; denn die alten Schwierigkeiten sind und bleiben jung und kräftig wie bisher. Sollen wir uns nun aus der gefährlichen Lage zurückziehen und den occupirten Punkt preisgeben, oder können wir noch hoffen, den alten Gegner zum Schweigen zu bringen? Ich stimme immer für Standhalten und gegen Rückzug und rathe vielmehr zum Angriff überzugehen, da die Sache der Wahrheit gefeit ist und von keiner Waffe verletzt werden kann. Vor dem Schein aber braucht man sich nicht zu fürchten.

Wir fragen also nun unsererseits, woher Zeno oder wer es auch sei, von einer unsichtbaren Bewegung sprechen könne, wenn er nicht die Vorstellung der Bewegung schon vorher durch Wahrnehmung empfangen hätte. Die Bewegung ist eine

Anschauungsform und bezieht sich immer auf Sichtbares oder Tastbares im Raum. Wir bestreiten Jedem also unbedingt das Recht, von Bewegung zu sprechen, wenn er uns nicht zweifellos vorher die sogenannte sinnliche Bewegung zugestanden hat; denn diese hat den Vorrang und aus ihrer Wahrnehmung entspringt allererst die Möglichkeit, sich auch unsichtbare Bewegungen vorzustellen. Wenn dies nun feststeht, so folgt nicht bloss, dass die Schwierigkeiten, die sich der neuen Erklärung entgegenwerfen, für uns keine sind, da sie nur die abstracte oder objective Auffassung der Bewegung treffen, sondern es zeigt sich auch der Grund, warum die abstracte Auffassung in solche Schwierigkeiten mit Nothwendigkeit gerathen muss. Denn die Bestimmtheit ist nur im Concreten zu Hause. Wie viel ein Thaler gilt zu bestimmter Zeit und an bestimmten Orten, lässt sich bestimmt sagen; unbestimmt aber bleibt die Antwort, wenn man verschiedene Zeiten und Inland und Ausland als Ort des Angebots offen lässt; noch unbestimmter und widerspruchsvoller wird die Antwort ausfallen müssen, wenn man auch die Bestimmung Thaler weglässt und bloss die Einheit übrig behält, die beliebig einen Pfennig, eine Mark, eine Million und sonst was bedeuten kann. In dieser Lage befindet man sich nun wirklich, wenn man nur mit der abstracten Bewegung in dem abstracten Raum und in der abstracten Zeit zu thun hat; denn alle diese Auffassungsformen haben keine bestimmte Einheit; der Raum besteht aus Räumen und nicht aus Punkten, die Zeit aus Zeiten und nicht aus punktuellen Augenblicken. Darum hat Raum, Zeit und Bewegung mit Nothwendigkeit das Unendliche in sich, den *progressus in infinitum* und muss der Infinitesimalrechnung verfallen. Es ist nie eine kleinste objective Ortsveränderung wissenschaftlich festzustellen, weil sich immer eine noch kleinere denken lässt. Mithin lösen wir die Zenonischen Probleme doppelt auf: erstens dadurch, dass wir die Nothwendigkeit dieser Probleme ableiten; denn sie bilden nur für denjenigen eine Schwierigkeit, der ihren Grund nicht erkennt, wie die Verzerrung des Bildes im Hohlspiegel für den ein Räthsel bleibt, dem die Reflectionsgesetze unbekannt sind. Die unvermeidliche Relativität der abstracten Vorstellung bringt aber die Zenonischen Fragen über Zeit, Raum und Bewegung mit Nothwendigkeit hervor. Die zweite Lösung des Problems besteht in der oben dargelegten Zurückführung der Untersuchung auf die

Quelle der Vorstellung selbst. Denn für die concrete Wahrnehmung, für welche es allein Bewegung giebt, gilt auch eine bestimmte Grösse der Ortsveränderung in bestimmter Zeitdauer als eben merkliche Einheit. Ist die Ortsveränderung geringer, so fällt sie nicht in die Wahrnehmung, und wir glauben, der Gegenstand stehe fest, wie wir dies z. B. bei dem Stundenzeiger und bei der Sonne glauben, wenn wir hinsehen; durch Mikroskop und Teleskop kann man das scheinbar Ruhende in Bewegung erblicken; aber auch dann giebt die Sinnlichkeit wieder eine feste Grenze. Anders aber ist es für die abstracte Auffassung; denn die Relativität und Unendlichkeit der abstracten Raumbestimmungen erfordert eine coordinirte Relativität und Unendlichkeit der Zeitbestimmungen; der daher entlehnte Massstab wird immer ein Differential enthalten, das mit dem concret bestimmten Minimum der eben merklichen Ortsveränderung nichts mehr zu thun hat. Der gemachte Einwand übt also auf die gewonnene Auflösung des Problems keinen Einfluss aus.

Wenn wir daher nach dem geistreichen Vorbilde von Swift's Gulliver die menschliche Natur und das menschliche Bewusstsein beliebig erweitern, so dass uns etwa ein Tag von zwölf Stunden als unsere subjective Einheit der Zeitdauer erschiene, so würde die Ortsveränderung der Sonne vom Aufgang bis zum Untergang uns als eine in einem Augenblick vorgehende und nicht merkliche Bewegung gar nicht zum Bewusstsein kommen, wie wir jetzt die schnell geschwungene glühende Kohle in dem ganzen Kreise zu gleicher Zeit sehen und daher keine Bewegung wahrnehmen. Könnten wir aber unser Bewusstsein analog den durch künstliche Methoden gefundenen Zeiteinheiten einrichten, so würden wir die Bewegung des elektrischen Funkens als eine langsame Bewegung wahrnehmen und sein Vorrücken etwa in der Art verfolgen, wie jetzt die des Secundenzeigers an der Uhr. Kurz das Problem des Widerspruchs in der Bewegung ist durch Unterscheidung der beiden Massstäbe nach abstracter und concreter Zeitmessung aufgelöst.

Zweiter Einwand.

Wie man uns nun bei dem ersten Einwande die sinnliche Wahrnehmung eliminiren wollte, so könnte man jetzt zweitens auch das abstracte Element beseitigen wollen, um den doppelten Massstab los zu werden, durch welchen der Widerspruch verschwinden

muss; denn man wird von gewissem Standpunkte aus sehr viel Werth darauf legen, den Widerspruch in der Bewegung zu conserviren. Zu diesem Zwecke wird man daher einwenden können, dass doch schon das Kind und die Thiere Bewegungen wahrnehmen, ohne dass wir ihnen die Fähigkeit der Abstraction zugeständen.

Dieser Einwand hat auch einiges für sich und zwar grade so viel, wie die Einwände Locke's gegen die angeborenen Ideen, die doch von den Säuglingen und Wilden noch nicht aufgezählt oder gar definirt werden könnten. Es wird nämlich nicht beachtet, dass die Idee schon wirksam ist, ehe sie einen Namen empfängt und bewusst mit andern Ideen verglichen und dadurch bestimmt wird (vgl. oben S. 33). Ebenso kommt es hier gar nicht auf die reine Abstraction und auf speculative Beziehung der Begriffe an, sondern es dreht sich alles bloss um eine Vergleichung zweier Locirungen. Ein Mensch stehe vor mir; ich projicire sein Bild auf die perspectivische Ebene und gebe ihm unwillkürlich dadurch einen Ort; nun ändert sich durch irgend eine Ursache sein Ort. Das ist alles, was wir zu bemerken nnd zu vergleichen brauchen. Denn der Widerspruch zwischen den beiden Oertern, die demselben Gegenstande zugeschrieben werden, hält die beiden Locirungen auseinander, und wir setzen sie desshalb objectiv in verschiedene Zeit und heilen dadurch den Widerspruch, indem wir sagen, er stand vorher dort und nachher hier und dann hier u. s. w. Diese chronologische Bestimmung des Vorher und Nachher braucht aber keinen wissenschaftlichen Charakter zu haben. Sie braucht auch nicht einmal bewusst vollzogen zu werden; denn Thiere und kleine Kinder unterscheiden gewiss Bewegung und Ruhe der Gegenstände, ohne zu wissen, dass sie dies unterscheiden. Erst wenn das Kind das Wort für seine Beziehungsfunction empfängt, entsteht ein deutlicheres Bewusstsein. Es ist uns nur wichtig zu betonen, dass diese objective Vergleichung der Ausgangspunkt der abstracten Auffassung ist, wesshalb die ganze Function mit dem Namen der reifsten Erkenntnissstufe benannt werden darf. Wir geben nicht zu, dass die abstracte oder objective Beurtheilung wegfallen dürfe, obgleich es uns einerlei sein muss, welche Stufe der Bewusstheit bei dieser Function stattfinde.

Im Gegensatz zu dieser objectiven Beurtheilung verlangen wir nun zweitens für die Vorstellung der Bewegung noch den

subjectiven Massstab, d. h. die bestimmte endliche Zeitgrösse des Bewusstseins, die wir unser Jetzt nennen. Denn nur wenn ein objectiv bestimmtes Vorher und Nachher in ein einziges subjectiv bestimmtes Jetzt fällt, bemerken wir Bewegung. Würde die subjective Zeit und die objective durch harmonische Strahlen proportional getheilt, so wäre es um die Möglichkeit, Bewegung wahrzunehmen, gethan. Nur die Unproportionirtheit dieser beiden Eintheilungen ermöglicht die Vorstellung der Bewegung, indem das gegen alle Zeit gleichgültige Ich beides in eine Anschauung zusammenfasst. Den Grund für die Unproportionirtheit der subjectiven und objectiven Zeiteintheilung können wir leicht herausfinden. Er liegt in der Natur des Bewusstseins selbst. Wir sind uns nämlich zugleich immer vieler Dinge bewusst, wie wir z. B., wenn wir die Augen aufschlagen, zugleich die Hälfte des Horizontes und etwas mehr noch empfinden. Diese grosse Bildfläche enthält eine erstaunlich mannigfaltige Vielheit von Empfindungsbildern. Wenn wir etwa zugleich liegen, so können auch die sämmtlichen Tastempfindungen unserer den Druck der Unterlage empfangenden Haut mit in demselbigen Einen Bewusstseinsacte gegeben sein, obgleich natürlich alle die vielen sogenannten „Eindrücke“ des Auges und Tastsinnes sich nach den Stufen der Intensität kegelförmig ordnen werden und eine Spitze der Aufmerksamkeit das Bewusstsein nach oben zu abschliessen muss. Die mir nun so in Einem Bewusstseinsacte gegebene Vielheit kann ich unterscheiden, z. B. die Bäume der quer vor mir liegenden Allee, ebenso den Reiter in der Allee. Wenn derselbe nun mir der Reihe nach an verschiedenen Orten erscheint, während sein Bild an den früheren Orten der Allee verschwindet, so messe ich objectiv das Vorher und Nachher, wie ich die Bäume in der Allee der Reihe nach unterscheide. Da mir aber subjectiv die ganze Vielheit zugleich gegeben ist, so dehnt sich das subjective Jetzt weiter aus und ich habe nicht bei jeder Veränderung des Ortes sofort das Bewusstsein, dass der vorige Ort nur Erinnerung und der folgende allein gegenwärtiger Eindruck ist, sondern wie die Physiologen auch jedem sinnlichen Eindruck eine gewisse Zeitgrösse geben, so muss der frühere Eindruck gleichsam noch gegenwärtig sein, wenn ein neuer Eindruck schon aufgetreten ist. Darum entsteht eine Unproportionirtheit der objectiven und subjectiven Eintheilung, indem das objectiv Verschwundene in

verminderter Intensität subjectiv noch vorhanden ist, wenn das objectiv Neue schon empfunden wird. Sobald aber der frühere Eindruck auch subjectiv aus dem Bewusstseinsacte verschwunden oder, wie man sagt, unter die Schwelle des Bewusstseins gesunken ist, so gilt er nun subjectiv als ein Vorher, d. h. als eine Erinnerung. Es gehören aber mehrere objective Vorher und Nachher zu einem einzigen subjectiven Jetzt und daher können wir Bewegung wahrnehmen und haben in der Erinnerung nicht bloss eine frühere Locirung, sondern auch eine frühere Bewegung, weil die Vergleichung mehrerer objectiven Locirungen in Einem subjectiven Zeitabschnitte möglich war. — Hierdurch scheint mir auch der zweite der von uns anticipirten Einwände erledigt zu sein.

§ 3. Quantität der Bewegung. Geschwindigkeit.

Die früher herrschende Auffassung, wonach Raum, Zeit und Bewegung ihrem ganzen Wesen nach der Kategorie der Quantität zufallen, verhinderte nothwendig auch die Exactheit in der Auffassung der Probleme über diese Gegenstände, wie uns dies ja schon mehrmals sichtbar wurde. Nun ist die Bewegung an sich betrachtet nichts Quantitatives, und wenn es nur eine Bewegung gäbe, könnte man die Kategorie der Quantität schlechterdings nicht darauf anwenden, so dass man auch nicht sagen dürfte, es sei nur Eine Bewegung, da Einheit und Vielheit correlativ sind. Giebt es aber mehrere Bewegungen, so kann man zählen und also zuerst von Quantität bei Bewegungen sprechen. Hierbei verhielten sich die Bewegungen wie jedes beliebige andere Object, das gezählt wird, nämlich sie wären ihrem Wesen nach gegen die Zahl gleichgültig.

Nun gehört aber zur Auffassung jeder Bewegung eine gewisse Zeit und der bewegte Gegenstand durchläuft für unsere Anschauung einen gewissen Raum. Mithin stehen Raum und Zeit bei jeder Bewegung in einem gewissen Verhältniss. Dies Verhältniss, sagt man, sei die Geschwindigkeit. Allein bei solcher immerhin praktischen Kürze des Ausdrucks geht doch leicht die Exactheit des Begriffs verloren; denn Raum und Zeit sind nicht commensurabel unter einander; mithin kann zwischen ihnen auch

kein Quantitätsverhältniss stattfinden. Die Quantität beruht auf Vergleichung und Beziehung von gleichnamigen oder ihrer Qualität nach gleichgültigen Gegenständen. Mithin kann die Quantität auf die Bewegung nur angewendet werden, wenn wir mehrere Bewegungen unter einander vergleichen. Da nun jede Bewegung, weil sie nothwendig eine Dauer, also Zeitquantität, hat, zerlegt werden kann in viele Theile, also in viele Bewegungen, so könnte man vermuthen, dass durch Vergleichung dieser vielen Theile unter einander nach den gleichnamigen Zeit- und Raumtheilen das quantitative Verhältniss und mithin die Geschwindigkeit der ganzen Bewegung bestimmt werden könnte. Allein dies ist unmöglich; denn nähme man eine gleichförmige Bewegung, bei welcher das Verhältniss von Zeit zu Zeit und Raum zu Raum, verglichen mit der vorausgesetzten Beziehung von Zeit zu Raum in der als Einheit zu Grunde gelegten Bewegung gleich ist, so wäre übersehen, dass die Vorstellung der Gleichheit nicht gefasst werden kann ohne die Vorstellung des Grösser und Kleiner; denn wenn ich nicht weiss, was grösser und kleiner ist, so kann ich auch von Gleichheit nichts wissen, weil dies correlative Begriffe sind. Mithin ergiebt sich, dass der Begriff der Geschwindigkeit, d. h. der Quantität bei der Bewegung, nur entstehen kann, wenn man eine ungleichförmige Bewegung oder, was dasselbe ist, verschiedene Bewegungen mit einander vergleicht. Indem man wahrnimmt, dass zu gleicher Zeit ein Gegenstand einen kleineren, der andere einen grösseren Raum durchläuft, z. B. bei dem Wettlaufen, kommt man auf die Vorstellung der Geschwindigkeit und nennt den einen Läufer langsamer, den andern schneller. Die Geschwindigkeit ist desshalb das Grössenverhältniss zweier oder mehrerer Bewegungen unter einander und sie wird gemessen durch die in der Bewegung vorkommenden messbaren Beziehungspunkte, durch Raum und Zeit. Denn da der Raum durch Vergleichung der Ausdehnungen, die Zeit durch Vergleichung der Dauer der Quantität zugänglich sind, so kann auch das Verhältniss der Bewegungen quantitativ, d. h. als Geschwindigkeit bestimmt werden.

Ein genaueres Eingehen auf die Theorie der Messung und Berechnung der Geschwindigkeit ist nicht Sache der Metaphysik, sondern kommt der Mathematik und Physik zu. Die Metaphysik soll sich immer streng auf ihr Gebiet beschränken; denn sobald

Wäre unsere Zeiteinheit ein objectives Minimum, so könnten wir nicht etwa einen beliebigen Ortswechsel, den langsamsten, wie den geschwindesten mit den Sinnen auffassen, sondern vielmehr gar keinen, weil wir nicht in subjectiv gleicher Zeit das objective Nacheinander des Stellenwechsels zusammenfassen könnten. Es wäre uns desshalb überhaupt unmöglich, die Vorstellung von Bewegung zu gewinnen, weil das objective Nacheinander mit dem subjectiven Nacheinander zusammenfiele und mithin in keinem einzelnen subjectiven Abschnitt selbst ein objectives Nacheinander, d. h. ein Stellenwechsel, vorkäme. Da unsere subjective Zeiteinheit aber eine concret bestimmbare Grösse hat, so muss unsere Vorstellung von Ruhe und Bewegung nothwendig eine perspectivische werden, in derselben Weise, wie jede Auffassung, die von verschiedenen Standpunkten ausgeht und verschiedene Massstäbe anwendet; das Brot, das der Elephant auf ein Mal verschluckt, wird von dem Kanarienvogel nur in vielen Bissen bewältigt; ein Schluck Honigseim erfordert für die Fliege eine wochenlange Saugarbeit. Desshalb ist unsere Auffassung der Bewegung perspectivischer Natur; denn mit unserer objectiv berechenbaren, quantitativ bestimmten Zeiteinheit können wir die andern Einheiten nicht erkennen, wie wir mit unseren Augen in der Dunkelheit nicht sehen können, während sehr viele Thiere dann grade ihre wache Arbeitszeit haben und ganz vorzüglich sehen. Um eine objective Vorstellung von den Phänomenen der Bewegung zu erhalten, bedürfen wir daher einer abstracten, d. h. quantitativ nicht bestimmten Einheit, von der wir jetzt zu handeln haben.

Die abstracte Bewegung.

Wie bei Raum und Zeit, so kommt auch bei der Bewegung das auffassende Subject sehr bald zum Bewusstsein seines Thuns und dies ist die abstracte Bewegung. Die Bewegung der Menschen und Thiere, des Wassers und anderer Dinge, so viel davon in unserem Bewusstsein erscheint, erfordert jedesmal dasselbe Thun von unserer Seite zur Auffassung, wie wir dies nach den einzelnen Bedingungen zergliedert haben. Da nun erfahrungsgemäss alle unsere Vernunftthätigkeiten ursprünglich mit den Gegenständen, die ihre Veranlassungen sind, verwachsen und desshalb zuerst unbewusst ausgeübt werden, nachher aber durch häufige Wiederholung sich wieder ausscheiden und für sich zum Bewusstsein kommen, so ist es natürlich, dass recht früh auch schon die

abstracte Bewegung in dem abstracten Raum und in abstracter Zeit als Auffassungsform uns zu Gebote steht. Durch diese Abstraction werden wir von der bloss perspectivischen Natur der Bewegung unabhängig und können nun die Bewegung als eine objective Auffassungsform auch für alle die Erscheinungen benutzen, die für unser wirkliches Bewusstsein nicht als Bewegungen bemerklich werden. Wir können z. B. von der Sonne sagen, sie habe sich in einem Bogen vom Aufgange zum Untergange bewegt, obgleich wir diese Bewegung nicht sehen; wir können von den berechenbaren Geschwindigkeiten des Schalls, des Lichts, der Wärme sprechen, obgleich diese Geschwindigkeiten ausserhalb der Grenzen unserer Sinne liegen; wir können über vergangene und zukünftige Bewegungen rathen und rechnen, die doch in unserem gegebenen Bewusstsein nicht vorkommen. Durch diese abstracten und objectiven Auffassungen sind wir im Stande die Geschwindigkeit unseres eigenen Empfindens und Denkens zu berechnen und die Grenze unserer eigenen Natur festzustellen und darüber im Denken hinauszugehen. So können wir mit dieser frei gewordenen Auffassungsform der Bewegung nicht bloss die Entstehung unseres Planetensystems in mathematischer Phantasie uns vorbilden, sondern auch den abstracten Raum selbst construiren, und dies ist die constructive Bewegung, welche Trendelenburg im Sinne hatte, als er den Raum aus der Bewegung erzeugen wollte.*) Er übersah, dass für diese Thätigkeiten immer schon der abstracte Raum vorausgesetzt werden musste und dass die constructive Bewegung nur mit Hülfe der schon ausgebildeten Raumvorstellung den Raum nach seinen Dimensionen von Neuem in beliebiger Weise durch Drehung von Linien und Ebenen wieder erzeugen kann, so dass der Raum dann im schon fertigen Raum entsteht.

Metaphorischer Gebrauch der Bewegung.

Durch den abstracten Gebrauch der Auffassungsform der Bewegung ist nun auch die Veranlassung zu der so umfassenden Verwendung gegeben, welche die Bewegung zur Bezeichnung aller Veränderungen

*) Diese Erzeugung des Raumes durch die Bewegung stimmt nur den Worten nach mit der von Wundt (Erkenntnissl. S. 464), welcher vielmehr eine dogmatisch angenommene reale Bewegung der „Dinge an sich“ voraussetzt, wenn er sagt: „Die Raumanschauung geht hervor aus der Bewegung der Objecte und des Anschauenden in seinem Verhältniss zu den Objecten.“

gefunden hat. Schon Plato und Aristoteles sind sich des eigentlichen Sprachgebrauchs kaum mehr bewusst, wenn sie abwechselnd die Veränderung als Art der Bewegung und die Bewegung als Art der Veränderung hinstellen. Plato nennt die Identität der Idee ein Feststehen und fasst das Nichtsein und Werden als unruhige Bewegung. Aristoteles setzt nicht nur das Wachsen und Abnehmen, sondern auch die qualitative Veränderung als Art der Bewegung und führt sogar die Energie und Entelechie auf die Bewegung zurück. (Vergl. meine Geschichte des Begriffs der Parusie S. 114 ff. in Bd. III der Aristot. Forschungen.) Beide Philosophen haben dabei aber doch nicht die moderne Vorstellung, die bei Hegel und Trendelenburg am Meisten ausgebildet ist, als wenn die Qualität und das Wesen selbst ein Product der bloss mathematischen Bewegung sein könnte; vielmehr ist bei ihnen nur eine Vermischung des metaphorischen und eigentlichen Gebrauchs dieses Begriffs anzunehmen.

Das Wesentliche des metaphorischen Gebrauchs besteht in der Auslöschung der Raumvorstellung. Man behält also einen Gegenstand übrig, der in verschiedener Zeit verschiedene Eigenschaften zeigt, und sich so in einer Reihe darstellt, die als Ganzes zusammengefasst werden kann. So spricht die Statistik z. B. von der Agiobewegung, von der Bevölkerungsbewegung u. s. w., indem sie nichts Räumliches dabei im Sinne hat, sondern bloss Zahlen in eine Reihe stellt, die demselben gegebenen Gegenstande in verschiedener Zeit zukommen und abnehmend oder zunehmend graphisch auch durch Linien und Richtungen dargestellt werden können. Ebenso verfolgt der Mediciner z. B. die Bewegungen des Pulses, wobei man nicht an die eigentliche Blutbewegung zu denken hat, sondern nur an die Zahlen der Pulsschläge in einem bestimmten Zeitquantum, welche bei gewissen Krankheiten in verschiedenen Zeiten bald mehr, bald weniger sind, also bloss arithmetisch bestimmt werden, zusammengefasst aber sich in einer Linie mit wechselnder Richtung graphisch darstellen lassen. Aehnlich ist auch der Sprachgebrauch, der das geistige Leben in die Bewegung hineinzieht und Ausdrücke wie Gemüthsbewegungen, Bewegung der Gedanken, Gedankenflucht u. s. w. gestempelt hat. Der Philosoph kann diesen metaphorischen Gebrauch der Vorstellung der Bewegung ohne Weiteres anerkennen, muss aber nachdrücklich betonen, dass man eben nur mit Metaphern zu thun hat, weil ohne Aufrecht-

erhaltung des eigentlichen Sprachgebrauchs sonst leicht eine grosse Verwirrung der Begriffe erfolgt, wie z. B. da, wo man wegen solcher Anschauungsweise alle Qualitäten auf Quantitäten zurückführen und die ganze Welt wie D. Strauss als einen in wechselnder Geschwindigkeit vollzogenen Tanz der Atome darstellen will.

§ 5. Ueber die Realität der Bewegung oder die Dictatur des Gesichts.

Unwegsamkeit der bisher gebräuchlichen Theorien.

Da der Raum kein Wesen ist und keine wirkliche Beziehung der Wesen, sondern nur das Bewusstsein unserer eigenen vorstellenden Thätigkeit und ihrer Zusammenfassungsformen ausdrückt, so kann natürlich die Bewegung, sofern sie immer im Raum geschieht, nichts Wirkliches sein. Wir sind aber zu gewissen Phänomene genöthigt und auch zu denen der Auffassungen der Bewegung; es steht nicht in unserer Freiheit, ein im Bewusstsein gegebenes Object nach Belieben für ruhend oder bewegt anzuschauen; ebensowenig, wie wir nach Belieben die Sonne für viereckig und einen Menschen für kugelförmig halten können. Mithin muss den Bewegungserscheinungen in unserem Bewusstsein eine wirkliche Veränderung in den realen Wesen entsprechen.

Nun sind uns aber alle Gegenstände nur in den Formen von Raum und Bewegung gegeben und auch abgesehen von der bloss subjectiv perspectivischen Auffassung können wir in der von den empirischen Wissenschaften erstrebten Objectivität der Auffassung doch die Formen von Raum, Zeit und Bewegung auf keine Weise los werden, so dass wir die ganze Sinnenwelt in diesen nicht wirklichen Formen anschauen müssen, weil dies eben die Formen unserer eigenen Thätigkeit bei der Auffassung sind, die darum auch eine apriorische Geltung für alle mögliche Erfahrung haben. Es kann uns desshalb kaum überraschen, wenn ausgezeichnete Naturforscher, wie Wundt (Erkenntnisslehre S. 467), sich von dem kritischen Standpunkte zum dogmatischen leise zurückziehen und die Frage nach der Realität von Raum, Zeit und Bewegung dahin beantworten, dass möglicher Weise zwar Raum und Zeit als Vorstellungen „von subjectiven psychologischen Bedingungen abhängig“ seien, dass aber „die

Bewegung selbst mehr objective Realität haben dürfte, als die Erzeugnisse unserer Zerlegung derselben", d. h. als Raum und Zeit. Wundt will desshalb in „der räumlichen Bewegung, in der sich Zeit und Raum innig durchdringen, eine Hindeutung finden auf die durchgängige metaphysische Beziehung, in der unser eigenes geistiges Sein zur Aussenwelt steht", weil „wir in der Bewegung ein Gegebenes anzuerkennen haben, welchem ein wirkliches Geschehen zu Grunde liegt". Da wir dies wirkliche Geschehen nun wieder nur in den psychologischen Formen unserer Anschauung vorstellen, so bemerkt er schliesslich, dass es „unmöglich sei, von einer solchen subjectiven Zugabe zu dem objectiven Begriffe in Wirklichkeit zu abstrahiren" und dass dies „auch gar nicht gefordert sei, weil wir nicht irgend eines der für unser Denken unerlässlichen Elemente aus demselben entfernen wollen". Wenn ich recht verstehe, so will Wundt also das wirkliche Sein und die metaphysischen Beziehungen immer in den Formen von Raum, Zeit und Bewegung denken.

Da nun aber die realen Wesen und ihre metaphysischen Beziehungen nichts Metaphysisches an sich hätten, wenn sie etwa selbst so beschaffen wären, wie sie als Inhalt unseres Bewusstseins erscheinen, d. h. als Empfindungen und mit Raum, Zeit und Bewegung dotirte Anschauungsbilder, weil sie sich ja dadurch sofort als etwas bloss Ideelles erweisen würden, so scheint es, als könnten wir das reale Wesen der Dinge ausser uns weder unmittelbar, noch mittelbar erkennen. Eine mittelbare Erkenntniss scheinen uns zwar jene Zustände unseres Bewusstseins zu bieten, die nicht aus sich begreiflich sind, sondern auf eine Wechselwirkung mit andern realen Wesen hinweisen. Diese mittelbare Erkenntniss bildet jedoch grade den Schein, den wir gern aufgelöst sähen durch Deutung auf ein unmittelbar Wirkliches. Wollen wir daher nicht von dem kritischen Standpunkte abfallen und doch auch nicht bloss eine richtige und objective Auffassung des Scheins der Dinge gewinnen, wie die Erfahrungswissenschaften nichts anderes bieten können, so müssen wir einen andern Weg versuchen und uns selbst angehen, weil das Bewusstsein eben unser Bewusstsein ist und wir als reale Wesen eine unmittelbare Erkenntniss von uns selbst haben.

Der neue Weg.

Nun finden Bewegungserscheinungen nur im Gebiete der Gesichts- und Tastvorstellungen statt; unser Bewusstsein umfasst aber weit

mehr. Wollen wir daher verstehen, wie Bewegungserscheinungen als Zeichen wirklicher Vorgänge in den realen Wesen zu deuten sind, so müssen wir aus dem Gebiete des Bewusstseins, in welchem Raum und Bewegung nicht anwendbar sind, irgend einen Zustand betrachten, sofern derselbe etwa mit correspondirenden Erscheinungen in dem Gebiete des Gesichts verknüpft ist. Setzen wir z. B., wir hörten eine Nachricht, die uns mit Zorn oder mit Schreck erfasste. Zorn und Schreck können auf keine Weise als Figuren des Raumes oder als Bewegungen im Raum vorgestellt werden. Wir werden aber bald bemerken, dass mit diesen Affecten gewisse Erscheinungen im Gebiete des Gesichts- und Tastsinnes verknüpft sind, die wir als Bewegungen auffassen müssen. Beim Zorn röthet sich das Gesicht und wir fassen dies objectiv als Bewegung des Bluts nach der Peripherie des Körpers auf; beim Schreck zittern vielleicht die Kniee und wir haben durch den Tastsinn eine Bewegungserscheinung. Ist die vorgestellte Sache ihrer Qualität nach wichtiger oder unwichtiger, so wird auch der Zorn und der Schreck stärker oder schwächer sein, und correspondirend sinkt oder steigt im Gebiete der Tast- und Gesichtsempfindungen die Geschwindigkeit der Bewegungen oder die Länge ihrer Excursionen. Hier wird uns nun die Semiotik der Bewegungserscheinungen verständlich und wir sind schon längst gewohnt und geübt, aus solcher Auffassung des Scheins zurückzuschliessen auf die wirklichen Ereignisse des Gemüths. In ähnlicher Weise haben wir nun auch ein unmittelbares Gefühl und Bewusstsein unserer Anstrengung, die wir denkend auf eine nicht-räumliche Kraft zurückführen. Jenachdem wir aber eine grössere oder kleinere Kraft anwenden, bemerken wir im Gebiete des Gesichts- und Tastsinnes entsprechende Bewegungserscheinungen und die zugehörige Geschwindigkeit, wie z. B. beim Gehen, Laufen, Springen. Auch hier also ist die Semiotik verständlich und wir sind schon lange gewöhnt daran, die Kräfte an den Bewegungen zu messen und von gewissen Kräften bestimmte Bewegungen zu erwarten, wie man ja den Lauf und die Geschwindigkeit der Kanonenkugel und den Punkt des Anprallens aus der Menge der angehäuften, nicht räumlichen und überhaupt nicht sichtbaren und nicht tastbaren Kräfte im Voraus berechnen kann.

So wird es uns also durch Zurückgehen auf die eigene Realität und das Bewusstsein unserer eigenen wirklichen Zustände

begreiflich, wie überhaupt alle Bewegung nichts anderes bedeutet, als die Form unserer zusammenfassenden Vorstellungsthätigkeit im Gebiete der mit unserem übrigen wirklichen Leben zusammenhängenden und demselben coordinirten Tast- und Gesichtsempfindungen. Diese Empfindungen selbst sind auch keine Bewegungen und so entspricht also auch den nicht wirklichen Bewegungen keine Kraft, der Extension keine Intensität, sondern die scheinbaren Bewegungen sind bloss unsere Auffassungsformen, welche diesem bestimmten Gebiete der Sinnlichkeit eigenthümlich sind, wie die Melodien und Harmonien dem Gebiete der Töne, die ihrerseits wieder auf die Gesichtsvorstellungen nur metaphorisch angewendet werden können.

Die Dictatur des Gesichts.

Das Resultat unserer Untersuchung lässt sich daher in eine politische Betrachtung überführen. Die Herrschaft übt in jeder Gesellschaft immer das stärkste Element aus. Möge die Stärke durch das blosse Uebergewicht an Zahl entstehen, wie sehr viele Raben selbst den Habicht überwältigen, oder durch Uebergewicht an einem die Gesellschaft constituirenden Elemente, wie Reichthum, Glauben (in passivem Sinne), oder Klugheit und Energie des Willens. Das zur Herrschaft gelangende Element wird nothwendig mit der Zeit die ganze Gesellschaft seinen Ansichten, Gefühlen, Wollungen und Gewohnheiten unterwerfen und das geltende Recht ist immer ein Ausdruck der in dem herrschenden Elemente gegebenen Lebensformen. Nun haben wir durch unsere Sinnlichkeit eine sinnenfältige Welt, die als eine Gesellschaft aus verschiedenen Ständen oder Elementen betrachtet werden kann, nämlich aus den Empfindungen der verschiedenen Sinne. Jeder Sinn liefert eine besondere Classe der Gesellschaft in einer gewissen Kopfzahl und Stärke. Das stärkste Element und das zahlreichste liefert ohne Zweifel der Gesichtssinn. Darum würde ein geschulter Politiker von vornherein weissagen, dass in der Gesellschaft der sinnlichen Vorstellungen, die uns die Sinnenwelt ausmachen, sehr bald das Gesicht die unbedingte Autorität gewinnen werde, und dass die dem Gesicht eigenthümlichen Formen auch ohne Act der Gesetzgebung unfehlbar als allein geltendes Recht im ganzen Gebiete der Sinnenwelt sich durchsetzen müssen. So ist es denn auch wirklich gekommen. Raum und Bewegung sind die allgemeingültigsten Gesetze geworden, denen alles sich unterwerfen musste, was als

existirend in der Sinnenwelt wollte zugelassen werden, und die empirischen Wissenschaften haben stillschweigend diese Dictatur des Gesichts anerkannt und in den Formen des Gesichts, in Körpern und Bewegungen, das Wesen der Wirklichkeit zu definiren versucht. Keine Erfahrungswissenschaft hat jemals andere Verfassungsformen, z. B. die des Gehörs oder des Geruchs, der politischen Organisation der Sinnenwelt einzubilden gewagt. Und die Philosophie? Sie ist dieselben Wege gegangen. Das Höchste, was man gewagt hat zu behaupten, war die Unwirklichkeit der räumlichen Anschauungsform; die Eleaten aber liessen diese Formen doch gleich wieder als Formen des Scheins gelten und Kant ebenso stempelt sie in seiner transscendentalen Aesthetik zum allein gültigen Gesetze des äusseren Sinnes und construirt darnach seine Materie und die Gesetze der Bewegung. Den Grund aber, warum grade diese Formen die allgemeine Herrschaft ausüben sollen, hat meines Wissens noch Niemand gezeigt. Er liegt aber, wie hier nachgewiesen, in der socialen und politischen Organisation unserer verschiedenartigen Sinnesempfindungen, deren stärkste Classe ihre Auffassungsformen überall durchsetzt und so für die Erklärung aller Wirklichkeit die nach Naturrecht durchaus ungültigen Formen des Gewohnheitsrechts in den Begriffen von körperlicher Materie, Raum und Bewegung sanctionirt hat. Die Dictatur des Gesichts fand die stärkste Unterstützung durch den Tastsinn und so wurde dessen eigenthümlicher Charakter mitanerkannt und daher stammt die Aufnahme der Undurchdringlichkeit und der sogenannten physischen Körperlichkeit in den Begriff der Materie. Die wahre Philosophie aber muss diese Dictatur aufheben, indem sie ihren Ursprung erklärt.

Wenn der Menschheit diese beiden Sinne, der Tastsinn und der Gesichtssinn, versagt geblieben wären, so würde die Sinnenwelt von der empirischen Wissenschaft unter Auffassungsformen gestellt worden sein, die mit Raum, Körperlichkeit und Materie nichts zu thun hätten. Wir können uns aber schwerlich in ein Bewusstsein hineindenken, dem diese Auffassungsformen fehlen; denn selbst dem Blinden sind sie durch den Tastsinn, wenn auch nicht in gleicher Vollkommenheit, zugänglich. Unsere Wissenschaft begeht aber einen logischen Fehler verhängnissvoller Art, wenn sie jetzt die aus dem Gebiete jener beiden Sinne entlehnten Begriffe als Wesen der Wirklichkeit und allgemeinen Grund

aller Erklärungen der Natur hinstellt und z. B. auch die Töne und Gerüche als Bewegungserscheinungen demonstrirt. Die Bewegung einer Saite oder der Luft ist kein Ton und die Tonempfindung ist keine Bewegung im Raum. Der logische Fehler liegt darin, dass man das Specifische Einer Art zum Generischen der coordinirten Arten macht. Töne, Farben, Tasteindrücke, Gerüche sind coordinirt. Sollen coordinirte Arten von Dingen gemeinsamen Gesetzen unterworfen sein, so müssen diese aus dem allen Arten gemeinsamen Wesen abgeleitet werden. Nun sind aber die Vorstellungen von Raum und Bewegung specifisch für Gesicht und Tastsinn; folglich begeht man einen logischen Fehler, wenn man die Gültigkeit dieser Formen für alle Sinne behauptet. Es ist nur die Pariastellung, welche die übrigen Sinne diesen beiden gegenüber einnehmen, daran Schuld, dass kein Bewusstsein der Freiheit und des Rechts durchdringen konnte und dass keine Gesetzgebung der Sinnenwelt gefordert wurde, welche die Privilegien aufhebt und allen Gesellschaftsclassen der Sinne gleiches Recht vorschreibt. Wir müssen daher gewissermassen die Aufhebung der Leibeigenschaft in der Naturwissenschaft fordern.

Die Einwendungen.

Da durch diese Theorie die herrschenden Ansichten mit den letzten Wurzeln ausgehoben werden, so wird sie natürlich auf hartnäckigen Widerstand stossen und zwar von zwei Seiten her. Entweder wird man nämlich zu zeigen suchen, dass die von der früher herrschenden Theorie anerkannten Privilegien des Gesichts- und Tastsinnes allen andern Sinnen vortheilhaft seien, weil die ganze Sinnenwelt sich wirklich mit Hülfe von Raum, Körperlichkeit und Bewegung erklären lasse; oder man wird die Prämissen der neuen Theorie aufzuheben suchen und die Coordination der Sinne leugnen. Wir müssen beide Einwendungen hören und erwägen.

1. Einwand, gestützt auf die Erfolge der bisherigen Theorie.

Der Ton wird aus Schwingungen einer Saite von bestimmter Länge im Luftraum erklärt. Die Richtigkeit der Erklärung wird bewiesen durch das Experiment. Der Ton bewegt sich mit einer gewissen Geschwindigkeit durch den Raum; man schlägt in

bestimmter Entfernung eine Glocke an und wartet mit der Uhr in der Hand auf die Ankunft des Tons. Er trifft zu rechter Zeit ein und besiegelt die Theorie. Diese Thatsachen sind bekannt. Ist die Theorie dadurch aber wirklich bestätigt? Nach den obigen Analysen sind Raum und Bewegung nur die Auffassungsformen für das Gebiet des Tast- und Gesichtssinnes. Alle Sinne, wie alle Dinge stehen aber in bestimmten Verhältnissen unter einander. Mithin muss der Reihe von Veränderungen in einem Gebiete eine zugehörige Reihe von Veränderungen in jedem andern Gebiete entsprechen. Wenn man nun diese sich entsprechenden Verhältnisse exact beobachtet, so kann man immer mit Sicherheit von der einen Reihe auf die andere Reihe schliessen. Z. B. wenn man die Reihe a b c d u. s. w. kennt, so kann man von der zugehörigen Reihe α β γ δ u. s. w. schliessen, dass mit dem Eintritt von c auch γ erscheinen werde, ohne ein Recht zu haben, das Gesetz, welches für die erste Reihe gilt, auch der zweiten zu Grunde zu legen. Schon innerhalb desselben Gebietes, wo doch dieselben Gesetze gelten müssen, sieht man, dass je nach der Natur der Körper die Erscheinungen verschieden ausfallen, obgleich man sie mit Sicherheit an einander messen kann. Z. B. man hält ein Thermometer in's Wasser, bei 0° wird das Wasser fest, bei 100° Dampf, das Quecksilber bleibt aber in beiden Fällen flüssig und dennoch kann man durch die Ausdehnungen des einen die Erscheinungen des andern genau messen und vorhersagen. Wenn hier nun auch die Verschiedenheit der Erscheinungen sich aus einem und demselben allgemeineren Princip erklären liesse, weil man sich innerhalb derselben Sphäre befindet, so versagt doch diese Hülfe, wo man ganz verschiedene Sphären in ihren coordinirten Reihen in's Auge fasst. Z. B. man kann die Lautseite der Buchstaben und ihre Schriftzeichen nicht aus einem und demselben Gesetze erklären und ihre beiderseitigen geschichtlichen Umwandlungen nicht aus denselben Gründen ableiten und dennoch stehen sie in Coordination, so dass man wissenschaftlich darüber genügend im Reinen ist, welchen Laut man bei diesem oder jenem Schriftzeichen vorzustellen hat und umgekehrt. Ebenso verhält es sich z. B. mit dem Körper und seinem Spiegelbilde, wo sogar ein strenger Zusammenhang von Ursache und Wirkung vorliegt. Mein rechter Arm ist im Spiegel der linke und wenn ich den linken Arm bewege, so bewegt sich im Spiegel genau correspondirend der rechte. Beobachte ich bloss die Spiegelbilder,

so kann ich mit Sicherheit auf die zugehörigen Bewegungen des Körpers schliessen und gut calculirend die künftigen Oerter der wirklichen Bewegungen vorhersagen. Gleichwohl sind die Ursachen der Bewegungen des Körpers psychische und physiologische, die Ursachen der zugehörigen Spiegelbilder aber optische, und es wäre lächerlich, wollte man beide auf ein und dasselbe Gesetz zurückführen.

Aus diesen Betrachtungen erkennt man leicht, dass die bisherige Theorie für ihre Erfolge nur beglückwünscht werden soll und dass es nicht in Frage steht, ob die bisherigen Arbeiten der Naturforschung richtig und nützlich sind. Es handelt sich nur um die Hypothesen für die Erklärung aus den letzten Gründen, und es soll bloss bestritten werden, dass alle Erscheinungen schliesslich aus Raum, Körperlichkeit und Bewegung abgeleitet werden könnten. Es wird aber nicht bestritten, dass die Erscheinungsreihen, wenn sie auch ganz andere Ursachen haben, doch in Coordination stehen mit den auf dem Gebiete des Gesichts verfolgten zugehörigen Reihen der Bilder von Raum und Bewegung, und dass man aus diesen, wie aus den Spiegelbildern, zurückschliessen darf auf jene. Hiermit scheint mir diesem Einwand die Spitze abgebrochen zu sein.

Ich will dies Verhältniss noch durch eine Analogie verdeutlichen. Als man die hieroglyphische Schrift auf den Obelisken und Tempeln der Aegypter fand, hatte man bloss sichtbare und tastbare Figuren im Raum vor sich. Durch den Stein von Rosette und die späteren Funde wurde es wegen der schon bekannten Coordination der griechischen Schriftzeichen mit zugehörigen Gedanken möglich, für die hieroglyphischen Königsschilder, Wörter und Sätze bestimmt coordinirte Begriffe und Gedankenreihen wissenschaftlich festzustellen. Ebenso gelang es wegen der noch nachweisbaren Coordination der koptischen Schriftzeichen mit zugehörigen Lauten auch für die hieroglyphischen Buchstaben die coordinirten Lautwerthe zu finden. Man kann daher jetzt aus einer sichtbaren hieroglyphischen Figurenreihe nicht bloss die zugehörige logische Gedankenreihe, sondern auch die zugehörige phonetische Reihe ableiten. Drei coordinirte Reihen, die graphische, die logische, die phonetische, sind gefunden und aus jeder derselben können die beiden zugehörigen sicher bestimmt werden; es wird aber Niemandem einfallen, einerlei Gesetz für

alle drei zu fordern oder gar aus den Eigenthümlichkeiten der Einen Reihe das Bildungsgesetz für die beiden andern zu machen. Es genügt, wenn durch die Coordination der Glieder in den verschiedenen Reihen und ihrer Abänderungen ein sicherer Schluss von der Einen auf die andere gezogen werden kann. In derselben Weise hat desshalb auch Raum und Bewegung als Gesetz des sichtbaren und tastbaren Gebietes keine Gültigkeit weder für die zugehörigen wirklichen Wesen, noch für das Gebiet der übrigen Sinne, und es genügt, diese Formen wegen der allgemeinen Coordination als semiotische anzuerkennen.

2. Einwand, betreffend die Coordination der Sinne.

Es muss nun die Gültigkeit der Prämissen der neuen Theorie untersucht werden. Sind die verschiedenen Sinne coordinirt? Sind sie nicht Stufen einer und derselben Kraft und desshalb denselben Gesetzen subordinirt?

Für die Einerleiheit der Sinne ihrer Art nach kann man einen Beweis nur versuchen im Hinblick auf das Gesicht, Gehör und den Wärmesinn. Die Physiker haben gezeigt, dass bei einer gewissen Schwingung eines Stabes Töne gehört werden und zwar zuerst die tiefsten, dann, je schneller die Schwingung wird, die übrigen bis zu den höchsten. Wenn die Geschwindigkeit zunimmt, so entstehen Wärmeausstrahlungen und endlich könnten wohl auch Farbenempfindungen vom Rothen bis zum weissen Licht erfolgen. Da so drei Sinne auf Bewegung eines Körpers im Raum zurückgeführt sind, so möchte man nach der Analogie vermuthen, dass auch Gerüche, Geschmäcke und Tastempfindungen langsamere oder schnellere Schwingungen eines Körpers seien und dass also die ganze Reihe der Sinne nur eine Stufenfolge der Geschwindigkeit der Bewegung bedeute. Da wir nun die ganze Sinnenwelt nur in den Wahrnehmungen der Sinne besitzen, so würde folgen, dass die Welt aus einem langsameren oder schnelleren Tanz der kleinsten Körperchen bestehe. Das ist die moderne Tanzmeisterphilosophie, zu der sich auch David Strauss in seiner Schrift über den alten und neuen Glauben bekannt hat.

Dieser ganze Beweis hat nun so lange Kraft, als man mit der Naivetät der alten dogmatischen Metaphysik den Raum, die Körper und die Bewegung für etwas Wirkliches ausser uns ansieht. Sobald man sich aber davon überzeugt hat, dass diese drei Auffassungsformen rein ideell sind und auf keine Weise die

Natur der Dinge selbst bilden, so fällt diese ganze Theorie zusammen, wie ein Kartenhaus.

Nun sieht man auch sofort, wesshalb diese Theorie überhaupt aufkommen musste. Denn vom concreten Raum, wie er in dem farbigen Flächenbilde vorliegt, konnte man ja leicht zu dem abstracten Raum fortschreiten. In diesem sind aber, da er bloss das Bewusstsein unserer auffassenden und zusammenfassenden Thätigkeitsformen ist, alle Farbenempfindungen ausgelöscht. Mithin konnte man in diesen grossen Schrank nun alles Beliebige hineinstellen, was in dem sichtbaren oder concreten Raum niemals erscheinen will, z. B. die Töne und Gerüche und Geschmäcke; denn in unserem sinnlich räumlichen Gesichtsfeld kommt nie ein Ton vor, und kein Geruch hat irgend einen Platz, sondern wie Gespenster schweben die Töne darin, unsichtbar und geheimnissvoll. Sie sind da und wirken; aber man kann sie nicht sehen und nicht packen; ebenso die Gerüche. Da wir aber auch die abstracte Raumvorstellung haben, so hindert die Unsichtbarkeit nicht mehr; denn im abstracten Raum giebt es ja auch keine Farben mehr. So kann man denn auch die Töne darin unterbringen und da sie ja Ursachen in den wirklichen Dingen haben müssen, so kann man, wie für die Gesichtsobjecte, ihnen einen Ort und einen Weg anweisen. Ebenso den Gerüchen und dem Geschmack auf unserer Zunge und dem Getast unserer Finger.

Der Grund, wesshalb die Bewegungstheorie aufkommen konnte, liegt also darin, dass der Raum von seiner nächsten Veranlassung, die er in den Gesichtsempfindungen hat, sich zu der geometrischen Abstraction ausbildete, d. h. das reine Bewusstsein unserer auffassenden Thätigkeit wurde. Da er nun so gewissermassen die Form des Bewusstseins selbst bildet, so fällt auch alles, was im Bewusstsein ist, in die räumliche Form. Während nun aber die Töne und Gerüche und Geschmäcke und Wärmegefühle immer nur vorübergehend im Bewusstsein vorkommen, so steht das Farbenbild der gesehenen Welt immer fest vor uns und es ist darum nichts natürlicher, als dass wir alles, was in's Bewusstsein tritt, in die räumliche Form und mithin als wirklich Empfundenes auch in den concreten Raum versetzen, obgleich es daselbst nur ein gespenstisches Dasein führen kann. Wie die Tongespenster, so setzt man auch die Seele und ihre Thätigkeiten in irgend einen Ort des concreten Raumbildes, die

einen in's Herz, die andern unter die Hirnschale, entweder in die Zirbeldrüse oder in die Gehirnrinde oder in's Rückenmark, kurz jedesmal dahin, wohin die semiotisch erkannte Wirkung auch das Farbenbild zu setzen erheischt. Sobald wir aber die geometrische Raumvorstellung wegziehen, so verschwindet sofort jede Möglichkeit, allen diesen Gespenstern einen Platz anzuweisen, da sie wohl tönen und erhitzen und schmecken und riechen, aber keine Farben als Livrée an sich tragen.

Da der Raum nun bloss unsere Vorstellungsweise ist und alle diese Kreise der Sinnlichkeit in sich selbst nicht die mindeste Handhabe bieten, um sie als räumlich und als Bewegungen vorzustellen, so sieht man deutlich, dass diese ganze Theorie bloss auf Association beruht und daher bloss metaphorisch ist. Wegen der durchgängigen Verknüpfung der Dinge und der Vorstellungen kann man die Töne mit Buchstaben bezeichnen und ihnen eine bestimmte Taste auf dem Clavier anweisen und bestimmte Schwingungszahlen geben und bestimmte Saitenlängen u. s. w. Man vergisst dabei aber, dass man mit einer Symbolik zu thun hat und nicht mit einer Erkenntniss des Wesens der Dinge. Selbst in dem engeren Gebiete der reinen Mathematik kann man diese Symbolik sofort Jedermann verständlich machen, wenn man z. B. die allgemeine Gleichung für die Ellipse hinschreibt:

$$y^2 = Ax - Bx^2;$$

denn es ist ja deutlich genug, dass dieser algebraische Ausdruck, der durch Rechnung gefunden wird, um einen Sinn zu haben, geometrische Vorstellungen erheischt, die in ihm selbst nicht im Mindesten eingewickelt liegen. Man muss durch Association sich die Axe als Abscissenlinie vorstellen und den Scheitel als Anfangspunkt der Abscissen nehmen und überhaupt an eine Ellipse oder Curve dabei denken. Die algebraische Formel ist desshalb bloss ein Symbol für eine davon ganz verschiedene und andern Gesetzen folgende geometrische Geistesthätigkeit. Gleichwohl hat das algebraische Gesetz Gültigkeit für das ihm fremde Gebiet, weil es durch feste Associationsreihen mit ihm coordinirt ist, wie die Töne mit Saitenlängen und Tasten und Zahlen.

Es ist darum nicht bloss möglich, sondern sogar nothwendig wegen der allgemeinen Coordination der Dinge, dass jedem nicht

sichtbaren Empfindungsobjecte irgend etwas in der sichtbaren Sphäre entspricht, das geometrisch oder arithmetisch durch irgend eine Form und Geschwindigkeit der Bewegung ausgedrückt werden kann, wie dies ja für die Töne und Wärmegefühle schon annähernd festgestellt ist. Daraus folgt aber nicht im Mindesten, dass man dadurch das Wesen der Töne und der übrigen Empfindungen verstanden hätte. Der Taube kann sich diese Zahlen und Bewegungen sehr wohl vorstellen, ohne eine Ahnung von dem Ton zu haben. Jeder Sinn .bietet eine ganz eigene und im Verhältniss zu den andern völlig neue Offenbarung des Bewusstseins und kein Sinn kann für den andern vicariiren, wie der Taube das Concert nicht geniesst, auch wenn er sich die Violine dicht vor die Augen hält, und wie dem Verschnupften die Rose nicht duftet, und wenn er sie mit dem Mikroskop betrachtet.

Darum bilden die Sinne auch keine Entwickelungsstufen, wie es nach der Theorie von den verschiedenen Geschwindigkeiten der Bewegung scheinen möchte; denn die höhere Stufe müsste die niederen in sich enthalten, wie in 100 auch 10 und 50 enthalten ist und wie der Greis sich an alle Stufengänge seines Lebens erinnern kann und wie der Begriff die Momente seiner Entwickelung in sich enthält. In den Farben aber stecken nicht die Wärmegefühle und in diesen keine Töne und in den Tönen nicht die Geschmäcke u. s. w.

Also haben wir in den verschiedenen Sinnen verschiedene Kreise, von denen keiner dem andern über- oder untergeordnet ist. Wir müssen sie desswegen für coordinirt halten und mithin können sie nicht unter die Gesetze gebracht werden, die specifisch für ein einzelnes Sinnesgebiet sind. Diese Dictatur des Gesichts ist aufzuheben. Wie wir aber nicht darauf verzichten wollen, aus den geschriebenen Buchstaben lesend auf die hörbaren Laute zu schliessen und auf die damit associirten Vorstellungen, sondern dankbar für diese glückliche Symbolik sind, so soll auch der Physik kein Riegel vorgeschoben werden, sondern wir werden bewundernd es anerkennen, wenn in der bisherigen Weise die Naturforscher für die ganze Sinnenwelt Formeln aus dem Gebiete des Raumes und der Bewegung finden, mit denen alle Erscheinungen bezeichnet werden können; nur werden wir uns immer erlauben müssen, diese ganze sogenannte Naturwissenschaft für eine blosse Symbolik zu halten, welche uns

auch keine Ahnung von dem wirklichen Wesen der Dinge giebt, ebensowenig wie die geschriebenen Buchstaben als solche uns eine Ahnung von den hörbaren Lauten und den zugehörigen Gedanken geben können, was man bei seiner Muttersprache wegen der geläufigen Association weniger leicht bemerkt, als etwa beim Aegyptischen, wo man den zugehörigen Ton und die zugehörige Bedeutung nicht als selbstverständlich betrachtet.

Viertes Capitel.

Die wirkliche und die scheinbare Welt.

---

§ 1. Das Object.

Wir haben gesehen, dass die scheinbar dinglichen Eigenschaften und Vorgänge, welche alles sogenannte Wirkliche begleiten, nämlich Raum, Zeit und Bewegung, nur das Bewusstsein unserer Auffassungsformen sind. Es handelt sich nun darum, das Ding selbst, oder das Object, welches aufgefasst und in diesen Formen vorgestellt wird, etwas näher in Augenschein zu nehmen; denn in diesen Dingen und ihren Veränderungen besteht die scheinbare Welt.

Unsere Aufgabe könnte synthetisch ebenso bequem, wie analytisch gelöst werden. Die analytische Methode geht aber von den herrschenden Ueberzeugungen aus und ist desshalb vorzuziehen. Es glaubt Jedermann nämlich die sogenannten „Dinge" zu kennen und so scheint es bloss erforderlich, das Allgemeine herauszuheben, das bei und an denselben immer vorkommt. Doch auch diese Aufgabe ist schon geleistet. Herbart hat sein „Ding mit mehreren Merkmalen" bearbeitet und Wundt neuerdings ausführlich den Begriff des „Gegenstandes" festzustellen gesucht. Desshalb brauchen wir nur mit wenig Worten das Bekannte zu resumiren, um dann die Forschung weiter zu führen.

Das Object ein perspectivisches Bild.

Die Vorstellung „Ding", möge es sich um Belebtes oder Unbelebtes handeln, hängt sich immer an eine Vielheit von Empfindungen, die einen figurirten Raum continuirlich zu füllen scheinen. Obgleich ein solcher Complex sich in seinem Bestande verändert, so bleibt er doch eine gewisse Zeitdauer hindurch beisammen und seine Veränderungen sind nicht so beträchtlich,

dass gleich der ganze Bestand verschwände, sondern sie führen nur successive Modificationen herbei. Ein derartiger veränderlicher und doch relativ beständiger Complex von Empfindungen wird als Einheit aufgefasst und aus unserem Bewusstsein hinausgeworfen in den sogenannten wirklichen Raum draussen und dort als ein Wesen anerkannt und mit dem Namen Ding oder Gegenstand bezeichnet. „Gegenstand" oder „Object" heisst er vielleicht, weil das Ich sich von ihm unterscheidet, wesshalb er in metaphorischem Ausdruck als dem Ich entgegen stehend oder gegenüber stehend bezeichnet wird. Da der Gegenstand, z. B. dieser Stein, dieser Baum, dieser Hund, aus lauter Empfindungen von uns besteht, indem wir ihm soviel Merkmale geben, als wir durch Auge, Ohr, Tastsinn, Geruch, Geschmack zusammengenommen uns afficirt fühlen, da er auch im Raum eine Figur bildet und bewegt oder ruhend erscheint, so ist sofort klar, dass es sich nur um eine Projection handelt, indem etwas, das in uns so oder so ist, anderswohin abgetragen wird.*) Zugleich versteht es sich, dass dabei nur ein perspectivisches Bild gemeint sein kann, weil Jeder die Dinge anders sieht.

---

*) Unsere Naturforscher, z. B. der berühmte Huxley (Grundzüge der Physiologie, übers. v. Rosenthal, 1871, S. 260), erkennen sehr deutlich die Täuschungen des Gesichtssinnes und zeigen meisterhaft die Experimente zur Nachweisung derselben; aber sie bleiben in der Illusion befangen, da sie zur Nachweisung der Täuschung des Einen Sinnes sich der Zeugnisse eines andern Sinnes bedienen. Was aber dem Einen recht ist, das ist dem andern billig. Wir müssen daher beide auf gleichen Fuss stellen und mithin die Solidität, die Räumlichkeit und die Bewegung ebenso als Täuschung, d. h. als blosse Auffassungsform betrachten, die uns über die wahre Natur der Wesen nicht aufklären kann. Huxley pflegt seine Sätze so anzufangen: „wenn ein äusserer Körper durch den Tastsinn als an einer bestimmten Stelle befindlich wahrgenommen wird, so fällt das Bild dieses Körpers auf einen Theil der Netzhaut u. s. w. Wenn ein äusserer Körper durch Tasten als einzeln erkannt ist, entwirft er nur Ein Bild auf der Netzhaut u. s. w." Nun zeigt sich aber, wenn man vom Auge ausgeht, das Umgekehrte. Wo ist demgemäss die Wahrheit? Der Tastsinn hat keine Prärogative; denn er ist ebenso der Täuschung unterworfen. Die Coordination beider Sinne kann auch nicht helfen; denn diese zeigt grade, dass eins zwei ist und zwei eins, eins für den Tastsinn, zwei für das Auge und umgekehrt. Da der Verstand dies nicht zulässt und die Wahrnehmung es dennoch fordert, so sieht man, dass überhaupt alle diese Anschauungsbilder und ihre Formen in Raum und Bewegung mit der Natur der wirklichen Dinge nichts zu thun haben, sondern nur in

Kant und die Alten.

Kant nannte diese Dinge wieder mit dem antiken Namen (φαινόμενα) Anschauungen oder Erscheinungen, wobei aber der Unterschied der Meinung zu notiren ist, dass die Phänomene bei den Alten zwar für „objectiv" galten, aber doch nicht für die wahre Realität, während sie bei Kant zwar einen „subjectiven" Charakter besitzen, aber trotzdem „objective empirische Realität" haben sollen, sobald sie durch Kategorien regelrecht bestimmt sind. Es ist interessant den Unterschied dieser Auffassung genauer festzustellen. Plato wie Aristoteles hielten die in unserer Sinnlichkeit gegebenen Bilder für ausser uns existirende Substanzen (οὐσία αἰσθητή), und Aristoteles glaubte, dass unsere Auffassung derselben dann wahr sei, wenn sie mit dem objectiven Sein der Dinge übereinstimme (ὥσπερ τὰ πράγματα). Er verdoppelte also die Bilder und setzte eins davon in das Subject (αἰσθήματα) und ihm gegenüber das andere als das objective Urbild und als Substanz und in sich selbst seiend (τὰ θύραθεν αἰσθητά). Plato aber glaubte auch an diese objectiven Dinge; da sie jedoch in einem beständigen Flusse des Werdens sind, so wollte er sie nicht als Substanzen, sondern nur als werdende Abbilder einer Substanz gelten lassen. Ihre Objectivität und ihr von unserer Vorstellung unabhängiges eigenes Existiren bezweifelte er keinen Augenblick; aber er hatte den Eleatischen Begriff vom Sein und wollte ihnen daher nur eine Mischung von Sein und Nichtsein

---

unserer Einbildungskraft sind, und dass wir das Wesen der Dinge nur in uns selbst finden können und dadurch die Täuschungen als nothwendige Ergebnisse auflösen. Wenn der ausgezeichnete Physiolog ferner S. 259 sagt: „ich kenne keine Täuschungen, die vom Geruch oder Geschmack veranlasst würden", so wundert man sich ein wenig, da die Köche sich doch meisterhaft auf diese Täuschungen verstehen und wir z. B. auch mit geschlossenen Augen Teltower Rüben oder Schildkröte zu verzehren glauben, wo nicht die Spur davon in die Schüssel kam. Ebenso ist es mit den Gerüchen, da z. B. ein Kind mit Sicherheit sagt: „der Vater ist zu Hause", weil es den Cigarrendampf riecht, der diesmal aber zufällig von der Cigarre eines Fremden herrührte. Die Gewöhnung an die Coordination zwischen gewissen Empfindungen des Geruchs- und Geschmacksinnes einerseits und gewissen durch Gesicht oder Tastsinn gegebenen Gegenstandsbildern andererseits muss eben bei diesen wie bei allen Sinnen nothwendig stattfinden. Diese Gegenstandsbilder sind aber Projectionen und nichts Wirkliches und dürfen nicht, wie dies bei Huxley geschieht, als reale Dinge, sondern nur als Zeichen zu Grunde gelegt werden, um darnach die Richtigkeit oder Täuschung der andern Sinne zu bestimmen.

zugestehen, d. h. das Werden. Kant und die heutigen Positivisten aber glaubten die Phänomenalität der Dinge zu erkennen; da ihnen aber der Gegensatz, das Correlat, an dem man Erscheinung erst als Erscheinung messen und fassen kann, verborgen blieb, nämlich der Begriff einer realen Substanz, so musste das Wort „Erscheinung" bei ihnen völlig sinnlos bleiben, wie ein Portrait, dessen Urbild dem Maler nicht gesessen und er auch nie erblickt oder beschreiben gehört hat. Das Wort Erscheinung und seine Bedeutung ist bei ihnen also nur der Widerschein oder das Echo aus der früheren dogmatischen Philosophie. Dagegen machten sie den Sinn des Wortes Erscheinung fest im Gegensatz zum Schein und bestimmten sie desshalb durch die Kategorien, deren Anwendung auf den Schein Widersprüche liefert. Da sie nun in Ermangelung eines wirklichen Subjects den Schein zum Subjectiven erhoben, so mussten die regelrecht gedachten Erscheinungen zu der einzigen objectiven Realität werden, die in ihrem Gesichtskreise vorkommen kann. Weil aber sowohl Schein als Erscheinung etwas Subjectives sind, so stehen die Positivisten eine Stufe unter Aristoteles, der wenigstens kein Relatum ohne Correlatum setzt und ausserdem neben der sinnlichen Substanz noch eine intelligible annimmt.

§ 2. Die Einheit des Objects.

Da wir nun mehrere solcher Erscheinungen in unserer Anschauung und Einbildungskraft haben, so können wir die ungleichartigen unterscheiden und die gleichartigen aufzählen und desshalb jede Erscheinung als Eins setzen. Weil aber jede Erscheinung selbst aus einer Vielheit von Merkmalen oder Affectionen besteht, so fragt sich, ob wir deren Summe als die Erscheinung und ihre einzelnen Merkmale als Einheiten betrachten sollen, oder ob wir nicht vielmehr das Ganze in einer andern Weise Eins nennen. Offenbar will Jeder, wenn er von einem „Dinge" spricht, dass wir dabei nicht an eine Summe, sondern an eine andere Art von Einheit denken sollen.

Das Räthsel des Materialismus.

Da nun aber das Ding nichts ausser uns ist, sondern als unser Anschauungsbild bloss durch Projection vom Ich getrennt wurde, so folgt daraus

mit Nothwendigkeit, dass man die Einheit des Gegenstandes oder Dinges auf keine Weise in dem Gegenstande selbst finden kann. Diese komische Verlegenheit, welche eintreten muss, wenn man die Einheit da sucht, wo sie schlechterdings nicht ist und nicht sein kann, zeigt uns auf belustigende Weise und höchst drastisch der Buddhismus. Der König Milinda begegnet dem grossen Heiligen Nâgasena und fragt ihn nach seinem Namen. Dieser antwortet, er werde Nâgasena genannt, aber das sei nur ein Wort; denn ein Subject finde sich hier nicht. Da der König über diese Antwort in Erstaunen geräth, so wird der Beweis umständlich ausgeführt. Die Haare sind nicht Nâgasena, auch die Nägel und Zähne nicht, auch nicht Fleisch oder Knochen, auch nicht die Körperlichkeit, nicht die Empfindungen, die Vorstellungen, das Bewusstsein, auch nicht die Verbindung von all diesem; denn diese würde ja etwas ausserhalb dessen sein, was zu Nâgasena gehört; also ist Nâgasena ein blosses Wort, das wir in Bezug auf das Zusammen von jenen Theilen sagen, und es giebt keinen Nâgasena. Dasselbe wird von dem heiligen Dialektiker an dem Wagen durchgeführt, auf dem der König hergefahren zu sein lügenhaft behaupte. Der Wagen sei nämlich weder Deichsel, noch Räder, noch Wagenkasten, noch die Verbindung oder Summe dieser Stücke, sondern ein blosses Wort, und es gäbe gar keinen Wagen und der König wäre also nicht zu Wagen hergekommen.*)

Da nun die Dinge im Raum erscheinen, so wird die Einheit bloss als das „Zusammenkommen“ der Theile aufgefasst, was natürlich die Unklarheit selber ist; denn z. B. die Theile des Wagens, oder des Nâgasena sind ja nicht schon vorher so beschaffen, wie sie nur zu sein brauchen, wenn sie zusammen einen Wagen oder einen Menschen bilden sollen. Und die in der Welt umherirrenden Augen ohne Kopf und die Arme ohne zugehörigen Leib, wie Empedocles sich dies vorgestellt hat, enthalten eine Jedermann so auffallende Abgeschmacktheit, dass man schliessen muss, es sei auch bei der rohsten Vorstellung von einem „Dinge“ immer doch wenigstens eine Ahnung davon vorhanden, dass die Einheit desselben nicht bloss das räumlich-

*) Vergl. das sehr interessante Werk von Oldenberg: „Buddha“ (Berlin, Hertz, 1881).

zeitliche Zusammen oder Zusammenkommen seiner Theile oder Merkmale sein könne. Obgleich nun diese Einheit selbst in dem Objecte oder Dinge schlechterdings unerfindlich ist und bleibt, so wird sie dennoch immer nothwendiger Weise gefordert werden, und es muss daher einen komischen Eindruck machen, wenn der Heilige Nâgasena von sich sagt: „es giebt keinen Nâgasena“, oder vom Wagen: „es giebt keinen Wagen.“

Ebenso vergeblich ist es, wie schon oben S. 133 erinnert, wenn man etwa mit Demokrit, Anaxagoras oder mit unseren Naturforschern die Erscheinung des Dinges in unsichtbare Elemente aufzulösen glaubt, dadurch dass man recht kleine oder unendlich kleine homogene oder heterogene Körperchen als die wahren Einheiten annimmt. Denn diese angeblich unsichtbaren Einheiten sind nur ebenso unsichtbar, wie die Dinge vor meinen Augen, sobald ich mich umkehre und ihnen den Rücken zu drehe. Die Atome, Homöomerien und Molekeln sind eben ganz gewöhnliche sichtbare Objecte der Phantasie und bieten, da sie ihren Ursprung dem Gesichtssinne und Tastsinne verdanken, im kleinen Massstab dasselbe wie der grössere Körper und müssen desshalb, wenn sie wirklich mit Deutlichkeit und Bestimmtheit vorgestellt werden, wieder für's Auge eine Figur haben und einen Schein und für den Tastsinn einen Eindruck; kurz sie bilden ein ebensolches Zusammen von Merkmalen, wie der grosse, wirklich in die Sinne fallende Körper, sind also eine blosse Reproduction desselben von Seiten der Phantasie mit Veränderung des Massstabes, wesshalb man sich auch in der Regel einbildet, dass man sie bei genügender Vergrösserung im Mikroskop noch einmal werde *ad oculos* demonstriren können.

Der Begriff der Materie ist nichts als der Beziehungspunkt x für viele wechselnde Erscheinungen. Wie ein Körper in dieser oder jener Zeitdauer einen Raum durchläuft und man für die verschiedenen möglichen Zeitbestimmungen im Allgemeinen t ansetzt, so ist Materie nur das Bewusstsein, dass z. B. bei jeder Bewegung immer diese oder jene Erscheinung für's Auge oder den Tastsinn vorhanden gewesen sei, und man muss nothwendig einen solchen Beziehungspunkt x für jede Bewegung hinzudenken. Wie aber t selbst nichts anderes ist als ein Beziehungspunkt, der erst für jede wirkliche Rechnung durch bestimmte Grössen ersetzt werden muss, so ist Materie selbst gar nichts und bedeutet bloss in unbestimmter Weise irgend eine sichtbare oder tastbare

Erscheinung. Wenn wir nun hinter den gegebenen Erscheinungen noch ein geheimnissvolles Etwas annähmen, an dem die Erscheinungen eigenschaftlich hafteten, wie sich dies Jeder leicht mit Plato und Aristoteles und mit der modernen Naturwissenschaft vorstellt*), so verhielten wir uns, wie der Hund in der Fabel, der seinem Spiegelbild im Wasser das Fleisch wegschnappen will; denn die Materie ist gar nicht draussen vorhanden, sondern bloss in unserem Bewusstsein das x des allgemein gesetzten Beziehungspunktes. Wir lassen uns eben überall darin täuschen, dass wir unsere ideellen Gebilde nach aussen projiciren, wie z. B. der Ungebildete fest an seine Gespenster glaubt, die doch nicht draussen auf dem Kirchhofe, sondern nur in seinem Bewusstsein umgehen. So hält auch der Ungeübte den „Haufen" für ein Ding, für eine Art von materieller Einheit, und wundert sich, dass nichts übrig bleibt, wenn man alle einzelnen Steine weggetragen hat. Die Einheit seiner Zusammenfassung projicirt man nach Aussen. Jeder Stein des Haufens ist aber selbst wieder ein Haufen und es giebt gar nichts Materielles dahinter, was zu Grunde läge (ὑποκείμενον) oder übrig bliebe (ὑπομένον). Dasselbe gilt von den Atomen, wenn man sie sich wirklich vorstellt.

Wenn man nun an die schönen und fruchtbaren Untersuchungen der Naturforscher denkt, z. B. an die Studien über das Gedächtniss, die Th. Ribot jetzt in so ausgezeichneter Weise theils selbst durchgeführt, theils zusammengefasst hat, so braucht man nicht zu glauben, dass dieselben entweder völlig werthlos seien, wenn nämlich unsere Theorie hier eingesehen ist, oder umgekehrt eine Widerlegung unserer Lehrsätze durch Erfahrungsinstanzen darböten. Wenn man das letztere annähme, so würde man erst das ABC der Logik lernen müssen; denn diese angeblichen Erfahrungsinstanzen beruhen ja alle auf der Voraussetzung, dass ein Muskel, eine Nervenfaser oder die Gehirnrinde, welche die Träger des Gedächtnisses sein sollen, wirklich existirende, materielle Dinge wären. Sobald man diese Voraussetzung aufhebt, fallen diese Erfahrungen ebenso weg, wie jede beliebige Grösse wegfällt, die man mit Null multipliciren muss.

---

*) Ueber den historischen Ursprung des Begriffs der Materie vergl. meine „Studien zur Geschichte der Begriffe" (Bähr, Frankfurt a. M.) S. 302 ff. und 462.

Es könnte desshalb nur einer, der noch im Paradiese logischer Unschuld lebt, sich einbilden, dass sich unsere Lehrsätze durch Erfahrungsinstanzen umstossen liessen; ein solcher würde auch annehmen können, dass in der Steinzeit zwar die Bearbeitung des Eisens noch unbekannt gewesen sei, dass man damals aber doch wenigstens Beile und Schwerter aus Eisen gemacht hätte. Wie diese aber nicht von einem Volke stammen können, dem die Schmiedekunst fremd ist, so können auch keine Erfahrungsinstanzen beigebracht werden, nach welchen das Gedächtniss in räumlich materiellen Gehirntheilchen wohnte, da Raum und Materie bloss nach aussen projicirte Anschauungsbilder unseres Bewusstseins sind.

Ebenso unstatthaft, wie diese erste Annahme, wäre die zweite, als wenn die psychophysischen und physischen Beobachtungen und Experimente und Berechnungen werthlos werden müssten, wenn unsere Theorie Geltung hätte. Denn obwohl man den *horror vacui* als eine leere Hypothese verworfen hat, liess man doch nicht davon ab, das Wasser durch Auspumpen der Luft in den Brunnen zu heben, und that dies auch nicht etwa bloss desswegen, weil man die Hypothese des Luftdruckes an die Stelle der falschen Hypothese setzen konnte. Vielmehr haben und behalten alle Erfahrungen ihren eigenen Werth, völlig unabhängig von den Hypothesen, durch die man sie am passendsten deuten zu können glaubt. Wenn man desshalb auch einsehen muss, dass es keine sogenannte Materie im Raum giebt und dass also die Muskelfaser, die Nervenröhre und die Ganglienzelle und auch die Millionen Zellen und Milliarden Fasern nicht Träger und Erblasser und Erben von Gewöhnungen und Residuen werden können, so hat diese Einsicht doch nicht den mindesten Einfluss auf die Werthschätzung der gemachten Erfahrungen. Es ist bloss indicirt, eine bessere Theorie aufzustellen, nach der man die von aller Theorie unabhängigen Beobachtungen richtiger deuten kann. Unsere Lehrsätze stehen desshalb der Naturforschung nirgends im Wege und wollen diese reichen und erfreulichen Arbeiten weder widerlegen, noch können sie von denselben auch nur im kleinsten Punkte widerlegt werden; unsere Kritik bezieht sich bloss auf die Naturphilosophie, welche die Naturforscher sich für die Erklärung der Naturerscheinungen zurecht machen liessen und zuweilen unnöthiger Weise für solidarisch verbunden mit der Richtigkeit ihrer exacten

Erfahrungen halten. Ich will diese Verhältnisse noch durch ein Beispiel erläutern. Die Naturforschung findet, dass, je nachdem die ganze Oberfläche des Gehirns oder einzelne Bezirke desselben zerstört werden, eine allgemeine oder eine partielle Amnesie eintritt. Nun schliesst ihre schlechte, logisch ungeschulte Naturphilosophie, dass das Gedächtniss diesen materiellen Substraten zukomme und dass es keine einheitliche Seele geben könne. Die Logik aber muss in Erinnerung bringen, dass die Naturforschung höchstens eine exacte Coordination zwischen einer Thätigkeit des Bewusstseins und bestimmten Tast- und Gesichtsbildern von Gehirntheilen nachgewiesen hat, dass aus einer Coordination aber niemals die Identität von Abscisse und Ordinate folgt. Raum und Zeit z. B. stehen bei Bewegungserscheinungen in Coordination und doch würde sich Jeder lächerlich machen, der desswegen den Raum mit der Zeit identificiren oder die Zeit als Eigenschaft des jedesmal durchlaufenen Raumes hinstellen wollte. Die Naturforschung soll desshalb in ihrem Rechte nicht bloss ungekränkt bleiben, sondern unserer gespannten Aufmerksamkeit und Bewunderung theilhaftig werden; aber wir müssen die ganz ungeschulten und ungeschickten Uebergriffe abwehren, welche von dieser Seite ohne jeden Machtbeweis und Rechtsgrund auf das Gebiet der Philosophie unternommen worden sind. Räumlich verschiedene Bezirke des Gehirns existiren gar nicht, weil der Raum nicht existirt und weil das Gehirn bloss ein Bild in uns ist, eine einheitliche Zusammenfassung gewisser Tast- und Gesichtsempfindungen. Man muss „etwas früher aufstehen“, um die Philosophie zu überholen und es ist besser sich in den Grenzen seines Rechts und seiner Macht zu halten.

Wir kommen also auf den Anfang zurück. Da die in unserem Bewusstsein sich vollziehende Einheit der Zusammenfassung der Empfindungen gegeben ist, so wird dieselbe mit den Empfindungen zusammen nach Aussen projicirt und gilt als gegebene objective Einheit der Erscheinung. Die nothwendig zu fordernde und doch unerfindliche Einheit der Dinge ist desshalb das Räthsel des Materialismus. Während aber Homer sich vor Kummer in das Meer gestürzt haben soll, weil er das Räthsel der Fischer nicht auflösen konnte, so sind die Materialisten weniger ehrgeizig und beseitigen das Räthsel lieber dadurch, dass sie nicht daran denken. Wenn sich aber ein

Materialist an die Lösung des Räthsels macht, so ist es um ihn geschehen; doch nicht grade nach dem Vorgange Homer's, sondern es stirbt bloss der Materialist in ihm und er selbst wird klüger.

§ 3. Die Parusie.

Da nun aus unseren obigen Untersuchungen hinlänglich erwiesen, dass die Einheit nicht in der Projection der Erscheinung liegen kann, sondern nur in uns, da nur wir unsere Empfindungen auf einander beziehen und sie einheitlich zusammenfassen, in Erinnerungen festhalten und mit einander vergleichen: so lag es auf der Hand, dass diejenigen, welche über die untere Stufe der Anschauung und Vorstellung hinausschritten und diese Beziehungseinheiten wieder nach Gesichtspunkten mit andern Beziehungspunkten verglichen, zu Begriffen kommen mussten. So bildete man also Begriffe von den Naturerscheinungen, fand Gesetze, Arten, Gattungen und allgemeine Ordnungen, in denen alles, was erscheint, gedacht werden muss, weil es nicht ohne unsere Beziehung bezogen, nicht ohne unser Denken gedacht werden kann. Allein, da derselbe Grund wirkte, der uns die Erscheinungen nach Aussen als „Dinge" werfen liess, so wurden nun auch die Begriffe substanziirt und zu unsichtbaren Gestalten, Ideen, gemacht, die ein höheres Leben führen sollen, als die Dinge, da sie nämlich immer sich selber gleich, unwandelbar, unsichtbar, unhörbar, untastbar und bloss durch die Vernunft erkennbar sind. Dies scheint Plato in seinen früheren Dialogen zu lehren, und man nennt solche Auffassung schlechtweg Platonismus oder Idealismus. Doch thut man dem grossen Philosophen Unrecht; denn er kam weit über diese vielleicht von ihm anfänglich gehegte Meinung hinaus.

Der Cirkel des Idealismus.

Betrachtet man nun das Verhältniss dieser beiden Objecte, der idealen und der sinnlichen oder realen, so entsteht das Dilemma oder der Cirkel des Idealismus. Sieht man nämlich zuerst auf die Dinge hin, so ist ja klar, dass sie alle ihre Merkmale durch Urtheile erhalten; sie stehen also unter den Prädicaten oder Ideen, die ihr Wesen ausmachen. Mithin sind sie an sich selber nichtig und leer und aller Inhalt wohnt in der Idee. Dies

Verhältniss nannte Plato die Theilnahme (μέθεξις), weil die Dinge nur sind, was sie sind, durch Theilnahme an der Idee, d. h. nur dadurch, dass wir durch ein Urtheil ihnen das erforderliche Prädicat zusprechen. So ist ein Pferd nur dadurch Pferd, dass es theilnimmt an den Prädicaten, die in der Idee der Species liegen. Hegel bezeichnet daher die Idee als die Substanz, in der die Erscheinungen leben. Da nun das Ding nothwendiger Weise gar nichts besitzen kann, was es nicht von einer Idee entlehnt hätte; denn nicht einmal das „Hier" und „Dieses" und „Jetzt" kommt ihm eigen zu, da alle diese Prädicate ja natürlich allgemein sind und demgemäss jeder einzelnen Erscheinung zukommen; so folgt daraus ein Culbute: das „Ding" verliert alles Gewicht und stürzt haltungslos in sein Wesen, in das Allgemeine oder die Idee. Der Idealismus hat über den Realismus gesiegt.

Allein es geschieht nun der Idee dasselbe, wie dem Souverain, der alle seine Unterthanen verkauft oder getödtet hat; wie dieser nicht mehr Souverain ist, weil der Beziehungspunkt, der Unterthan, fehlt, so ist die Idee nicht mehr Wesen, wenn es in keiner Erscheinung zu Tage tritt. Die Idee, wenn sie als Wesen allein ist, geht in Verwesung über, wie dieser Process so überaus anschaulich von Hegel geschildert und geglaubt ist; denn je mehr die concrete Erscheinung sublimirt wird, desto allgemeiner werden die Begriffe, bis als der Weisheit letzter Schluss das Sein als Nichts nackt und lächerlich herausspringt. Aus dieser grossen Noth des Selbstvernichtungsprocesses sucht sich nun die Idee zu retten, indem sie sich nach dem verachteten Partner umsieht, wie der reiche Mann nach dem armen Lazarus: *„de digito animae felicioris implorat solatium roris"*, wie Tertullian, freilich in anderem Zusammenhang, kurz und schön sagt. Die Idee weiss mit ihrem Reichthum nichts zu machen und bedarf des Bedürftigen, der sich schenken und geben lässt. Darum lässt Plato sie herniedersteigen von dem intelligiblen Himmel in das Dunkel der Welt und dort in den Erscheinungen „gegenwärtig" sein. Diese Katabase der Idee ist ihre Parusie. Wie die Idee durch das Abstractionsverfahren sublimirt wurde (Anabasis), so geht sie nun durch Division und Determination wieder abwärts, und ähnlich versucht Hegel durch lexikographische Dialektik die Idee zur Geburt und Entlassung der Natur zu treiben. Allein nun entsteht das umgekehrte Culbute; denn die

Idee verliert alles eigene Gewicht und stürzt haltungslos in die Erscheinungen, wo sie erst concret in Fleisch und Blut lebendig wird. Der Hegel'sche Gott ist dadurch zwar Mensch geworden; aber er hat seinen Himmel verloren, der Souverain hat sich an seine Unterthanen vertheilt. Kurz der Realismus hat über den Idealismus gesiegt.

Da nun von diesem ganzen Standpunkte aus nur die Wahl zwischen den Dingen oder den Ideen gelassen wird, so findet man sich mit ehernen Banden an ein Dilemma gebunden. Und komisch ist dies Dilemma, da es die Weltironie ausdrückt über alle diejenigen, welche die Welt als Object substanziiren. Denn welche Alternative man auch zuerst wähle, so zeigt sich immer, dass man seine Wahl bereuen muss und das andere Glied vorzuziehen hat. Darum müssen die Realisten und die Idealisten im Cirkel wie in einer Rennbahn laufen, ohne jemals zu einem Ziele zu kommen. Dies Resultat hat Aristoteles bei seiner Kritik der Platonischen Philosophie richtig herausgefunden und sagt desshalb von der Weltseele Plato's, sie sei an das Rad Ixions geflochten. Den Grund des Resultates aber hat er nicht erkannt und konnte sich selbst desshalb nur durch die absurde Transscendenz eines zu einem Einzelwesen gemachten Gottes aus dem Cirkeltanze retten. Wenn wir aber den Realismus mit dem Idealismus nach ihrer philosophischen Kraft vergleichen, so steht der letztere himmelhoch über dem ersteren, da ja die Vernunft ebenso hoch über der Sinnlichkeit steht. Man braucht sich daher nicht zu wundern, wenn einige ausgezeichnete Denker, wie Véra in Neapel, mit solcher Energie am Hegel'schen Idealismus festhalten.

§ 4. Der Positivismus.

Bei der constatirten Lage der Dinge ist es aber auch den Skeptikern kaum zu verdenken, wenn sie auf Erkenntniss überhaupt verzichten. Es ist vielmehr sehr natürlich, dass nach dem Niedergang der Hegel'schen Philosophie eine so starke Auswanderung in das metaphysisch leere Territorium des Kantischen Positivismus stattgefunden hat. Man verzichtete auf die materialistische Erklärung der Naturerscheinungen, man verzichtete

ebenso auf die Idee. Gleichwohl wünschte man beide Erkenntnissquellen beizubehalten und stiftete zwischen ihren Ansprüchen einen Compromiss, indem man einerseits von den Anschauungen verlangte, sie sollten sich denken lassen und sich den Formen des Gesetzes und Begriffs fügen, wie man andererseits den Ideen und Begriffen die Flugfedern abschnitt und sie als zahme wirthschaftliche Nutzthiere zur Beackerung der Erfahrung und zur Vertilgung der schädlichen Irrthümer nährte und gebrauchte. Der Compromiss kam zu Stande durch beiderseitigen Verzicht auf Geist und Freiheit; dafür aber wurden sie entschädigt durch gutes Auskommen mit einander und wechselseitige Ehrenbezeugungen in banausischer Philisterhaftigkeit. Die Erfahrung liess sich von der Philosophie gutwillig kämmen, impfen und die Nägel beschneiden; die Philosophie nahm das Honorar dafür und grüsste mit Hochachtung ihre Kunden. Als gemeinschaftliche Firma führte man die „objective Realität der Begriffe“ im Munde, da die Begriffe immer nur für das Geschäft der Objecte der Erfahrung gebraucht und die Objecte der Erfahrung dafür als reell anerkannt werden sollten.

Indem sie nun so wirthschaften und die Philosophie gezähmt zu haben glauben, merken sie gar nicht, dass nur das *caput mortuum* der Philosophie in ihren Händen geblieben ist, und sie müssen erschrecken, sobald sie gewahr werden, dass sie sich mit einer Leiche verehelicht haben. Alle die von ihnen verwendeten Termini, Grundsätze, Gesetze und Kategorien wurden von der lebendigen Philosophie erzeugt, in welcher als Seele der Glaube regierte, damit die metaphysische Wahrheit erkannt zu haben. Sobald man diesen Glauben verliert, sind die entwickelten Organe der Erkenntniss ohne Seele und Leben. Die Positivisten sind wie im Märchen der Teufel um die Seele geprellt. Sie verzichten auf das Wesen der Sache und handeln sich den billigen Schatten ein, dessen Verschwinden sie nur desshalb nicht erleben, weil durch ihren blossen Verzicht auf Metaphysik und Wahrheit die rechtmässigen Herren und Eigenthümer nicht umgebracht werden können.

Die gegenwärtig blühende Firma des Positivismus führt desshalb nur eine Scheinexistenz, wie die auf Theatercoulissen gemalten blühenden Dörfer der Kaiserin Katharina, und braucht gar nicht weiter widerlegt zu werden; denn der Positivismus ist keine Lehre, sondern nur eine Leere. Er hat nur mit

„Erscheinungen“ zu thun und leugnet das Wesen, welches erscheint und dem etwas erscheint; er misst den Schatten und leugnet die Sonne und den Körper, der den Schatten wirft. Die Positivisten sind Söhne, die keine Eltern haben, nicht bloss wie nach Römischem Recht *quasi sine patre filii*, sondern auch ohne Mutter, ebenso Schüler ohne Lehrer, Wissende ohne Geist, Objecte ohne Subject, d. h. der Positivismus ist eine blosse Meinung, die keine Rechenschaft über ihren Inhalt zu geben weiss.

§ 5. Die wirkliche und die scheinbare Welt.

Die scheinbare Welt oder die perspectivische Auffassung.

Wenden wir uns von diesen Todten ab! und stellen wir noch einmal ganz von vorn die Frage! Gegeben ist in unserem zur philosophischen Betrachtung übergehenden Bewusstsein die sogenannte Welt, d. h. eine endlose Fülle von Objecten, die im Raum ausgedehnt sind und sich in der Zeit verändern und bewegen. Die Objecte oder Dinge heissen Substanzen im Verhältniss zu ihren veränderlichen Eigenschaften, Zuständen und Erlebnissen. Nun ist die erste Frage: woher stammt ihre Einheit?

Will man nun mit den Materialisten, wie es der rohe und ungeschulte Gedankengang mit sich bringt, eine im Raum ausgedehnte sogenannte Materie aus den einzelnen sichtbaren Stoffen abheben und diese den Dingen als sogenanntes Substrat zu Grunde legen, so zeigt sich das Unerfreuliche, dass das Ding in seine Theile und Eigenschaften zerlegt werden kann und dass keine Einheit des Ganzen übrigbleibt, keine Materie, Nichts. „Es giebt keinen Nâgasena“, es giebt nur einen Haufen Sankhara (Erscheinungen). Dies Resultat ist natürlich, weil das Ding ja aus unseren Empfindungen und unseren damit associirten Vorstellungen besteht und seine Einheit die Einheit unserer zusammenfassenden Thätigkeit ist.

Will man aber mit den Idealisten, weil die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, das wahre Object in dem Bleibenden, d. h. dem Allgemeinen suchen, nämlich in den Speciestypen, den Ideen und Gesetzen, weil Cajus zwar stirbt, aber die Idee des Menschen nicht und nicht die Idee der Familie, des Staates,

der Kirche, der Natur u. s. w., so tritt die Verzweiflung ein bei dem Versuche, das Allgemeine zur Erscheinung zu bringen; denn in sich, d. h. ohne Erscheinung, ist es Nichts und die Erscheinung selbst ist auch Nichts und hat keine Handhabe, um sich die Prädicate der Idee anzuhaken. Darum muss der Idealismus in mystischen Tönen sprechen und die Idee ohne Raum im Raum wohnen lassen, in der vierten Dimension, in idealer Gegenwart, als Erleuchtung des Dunkels, als ihre eigene Entzweiung, ihr eigenes Aussereinander und dergl., wobei man wegen der Würde des Gegenstandes nicht genau aufpassen und nichts denken darf. In diese verzweifelte Lage kommt der Idealismus, weil seine ideale Substanz, in der die Dinge leben und weben, nur unsere Prädicate sind, die wir über die Anschauungsbilder fällen. Unser Denken wird von den Idealisten projectivisch als Object betrachtet und soll die Dinge schaffen und beleben.

Wir stellen desshalb den Idealismus mit dem Materialismus und Spinozismus in eine Reihe und erklären alle diese Weltanschauungen für perspectivisch, weil sie uns in das Weltbild, wie es uns von unserem Standpunkte so oder so erscheint, aufgehen lassen. Dies ganze Weltbild hat aber, wie wir nach den obigen Untersuchungen wissen, nur ideelles Sein, als Inhalt unserer erkennenden Thätigkeit, in welcher das Subject verschwunden ist, da der Gesichtspunkt, wie man in der Perspective sagt, „umgeklappt" und mit auf die Fläche des Objects geworfen wird. Mithin befinden wir uns dabei in einer scheinbaren Welt, wie wenn wir die Welt bloss im Spiegel betrachteten und über den dort geschauten Objecten, unser eigenes Spiegelbild eingeschlossen, uns als wirkliche Person, die da schaut und lebt, ganz vergässen.

Die wirkliche Welt.

Wir fragen daher jetzt, um dem Zauber ein Ende zu machen, woher denn eigentlich die Dingheit selbst stammt, die wir den ideellen (materialen oder idealen) Objecten zuschreiben, ohne sie doch bei genauerer Analyse darin finden zu können. Kaum aber stellen wir diese nüchterne Frage, so verschwindet sofort die ganze perspectivische Gespensterwelt und wir kommen wie aus einem ängstlichen Traum wieder zu uns und wachen. Wir sehen dann, dass es unser Ich, unser substanziales Sein ist, das uns bestbekannte, sichere und unveräusserliche, dessen Bild wir im Spiegel der Objecte erblickten. Denn es giebt, wie oben

nachgewiesen, gar keine andere Quelle für den Begriff einer Substanz als das Ich. Nach der Analogie mit dem Ich nehmen wir mit Recht andere Wesen ausser uns an. (Vergl. oben S. 129.) Da wir aber diese andern Wesen nur aus ihren Wirkungen erkennen und diese Wirkungen als unsere Empfindungen und Anschauungsbilder erscheinen, so entsteht durch psychologische Association und Verschmelzung der Vorstellungen die Illusion, als wären die Anschauungsbilder oder die über alle diese scheinbaren Objecte geltenden Ideen — die wirklichen Wesen, die eigentlichen Substanzen. Indem wir diesen Zusammenhang erkennen, verschwindet die Illusion, und damit zugleich befinden wir uns wieder in der wirklichen Welt und werden uns unseres Wollens, Thuns und Denkens bewusst. Das durch perspectivische Auffassung getäuschte Denken scheidet nun die wirkliche von der scheinbaren Welt und kommt zu einer festen Gewissheit und zu einer sicheren Ruhe, weil es den Grund seiner Täuschung erkennt und von seiner Erkenntniss Rechenschaft zu geben weiss.

Die verschiedenen Religionen und das Christenthum.

Diese neue Metaphysik ist nicht meine Erfindung. Wie ich oft hervorgehoben habe, besteht zwischen dem Philosophen und dem ungeschulten Menschen nicht der Unterschied, dass der Philosoph irgend einen neuen Inhalt der Wahrheit finden könnte, den der Ungeschulte nicht auch schon kennte und besässe. Vielmehr ist die Vernunft die gleiche in Beiden, und in unreiner Form, gleichsam als Erz, besitzt jeder Vernünftige die Erkenntniss, die durch Schulung herausgeschmolzen, gereinigt und geprägt wird.

Wenn wir nun das natürliche Denken der Menschheit beachten wollen, so können hier, wo es sich um die ganze Weltauffassung und nicht um einzelne abgegrenzte Gebiete der Erkenntniss handelt, nur die Religionen in Frage kommen. Da findet man nun, um nur die grossartigsten Formen zu berücksichtigen, dass der Brahmanismus als Idealismus die Erscheinungen in das Allgemeine aufhebt und schliesslich nothgedrungen zu Brahma, Atman oder zu dem ehrwürdigen Om als Nichts gelangen muss. Der Buddhismus andererseits hält sich an die Erscheinungen (Sankhara) in positivistischer Weise und will nur von dem thatsächlichen Leiden und der thatsächlichen Erlösung sprechen; wo aber die Metaphysik, wenn auch abgewiesen, herausschaut, sieht man, dass er hinter und in den Erscheinungen keine

Einheit und kein Wesen finden kann und desshalb die Natur des Nirvâna als nicht geoffenbart oder als Nichts betrachten muss.*) Die Osirisreligion dagegen zeigt uns ein ganz anderes Weltbild, da herrscht der Cirkeltanz, indem die Erscheinungen in das göttliche Wesen des Lichts aufgehoben und dieses wieder rückwärts in die Erscheinung hineingeboren wird. Die täglich neue Sonne ist das Symbol der ganzen Religion.**) Der griechische Idealismus, d. h. Heraklit und Plato, die Stoa und Plotin haben diese selbige ägyptische Weltauffassung, die auch in dem absoluten Idealismus des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland wieder auf die Scene kam.

Nur das Christenthum verliess den Pfad der perspectivischen Weltbetrachtung und rief uns zum Wachen, indem es die Person, das Ich zur Geltung brachte, und desshalb historisch und nicht mythologisch verfuhr. Das Christenthum offenbarte einen wirklichen, d. h. einen persönlichen Gott, nicht eine Idee gleich Nichts; es wandte sich an den Menschen, als die Zeit erfüllt war, d. h. in historisch und wirklich geordneter Reihe der Thätigkeiten und des Geschehens; es forderte von dem Menschen das Herz und die Ueberzeugung (πίστις) und erkannte ihn damit als ein selbständiges Wesen an. Das einzelne Ich war nicht mehr eine flüchtige, werthlose Erscheinung, sondern ein unsterbliches und historisch eingeordnetes Glied der wirklichen ganzen Welt. Das Christenthum stellte sich auch nicht hin in die Welt, indem es den ersten Anfang der Dinge und das letzte Ende mit brahmanischem, buddhistischem, osirischem und Platonischem Nebel verdeckte und die Kantische Unendlichkeit oder die „schlechte Unendlichkeit“ Hegel's als Vorhang und Ausrede benutzte, sondern es zerriss diesen illusorischen Vorhang, zeigte den Schein der verweslichen Hülle des Leibes, zog das unverwesliche persönliche Ich daraus hervor und schloss das Ganze der wirklichen Welt mit der erhabensten Kühnheit in die feste historische Ordnung der Vorsehung ein, welche den Faden vom Anfang bis zum Ende in der Hand behält.

---

*) Dies kann nach den Untersuchungen von Max Müller und neuerdings von Oldenberg (Buddha) als ausgemacht gelten, wenn auch die Erscheinungen selbst und also das Leiden und die Erlösung von dem Buddhisten noch so sehr für positiv gegeben und für wirklich gehalten werden.

**) Vergl. meine „Neuen Studien zur Gesch. der Begriffe“, II, Herakleitos als Theolog, S. 205 ff.

Die neue Grundlegung der Metaphysik, die ich hier darbiete, ist daher nur etwas Neues für die Geschichte der Philosophie; in dem Christenthum aber sind diese Gedanken gewissermassen schon geläufig, was nur desshalb nicht so leicht erkannt werden konnte, weil das Christenthum seine Dogmatik durch die Formeln des griechischen Idealismus der Kirchenväter erhielt und die sogenannte christliche Philosophie nicht das Christenthum, sondern diesen alten Idealismus aus der Dogmatik wieder extrahirte. Dass man bei den Kirchenvätern und in der Scholastik keine neue von den Griechen unabhängige Philosophie finden kann, ist längst allgemein erkannt, da ja auch die Scholastiker selbst sich nicht bewusst gewesen sind, über den *maestro di coloro que' sanno* hinauszugehen. Aber auch in der neueren Philosophie von Cartesius bis Hegel ist die Philosophie nicht auf neue Fundamente gelegt, sondern nur mehr oder weniger unabhängig gemacht von der Tradition der mittelalterlichen Offenbarungsautorität, und es würde wohl erstaunlich sein, wenn es einem gelingen könnte, in dieser ganzen neueren Philosophie auch nur einen einzigen Gedanken principieller Natur herauszufinden, der nicht schon von den Griechen oder den Indern vorgezeichnet wäre. Man kann zwar den Leibnizisch-Kantischen Gedanken von der transscendentalen Idealität von Raum und Zeit etwas Neues nennen; da aber Kant über den Aristotelischen Begriff der sinnlichen Substanz (οὐσία αἰσθητή) nicht hinauskam und Hegel nicht über die Substanzialität der mit der Materie indifferenzirten Idee, so führte die Neuerung nicht über die Grenzen der in Plato's Parmenides gegebenen Grundlinien hinaus.

Das System der Philosophie.

Da es sich hier nun um einen neuen und fundamentalen Gegensatz gegen die ganze frühere Weltauffassung handelt, so war es wohl angezeigt, die Arbeit zunächst auf die blosse Grundlegung zu beschränken. Auf die allgemeine Ontologie folgt im System die Naturphilosophie, von welcher hier unter dem Titel Phänomenologie die perspectivischen Kategorien erörtert sind. Die speculative Auffassung der wirklichen Wesen, die wir in der sogenannten Natur annehmen, und ihrer empirisch, d. h. semiotisch zu erkennenden Beziehungen bleibt vorbehalten. Zur Naturphilosophie gehört als Spitze die Psychologie. An diese schliessen sich dann die drei Gebiete der geistigen Thätigkeiten, das Gebiet des Erkennens mit der Logik, das Gebiet des Wollens mit der

Ethik und das Gebiet des Handelns mit der Technik, Politik. Rhetorik und Aesthetik. Den Abschluss und die Beziehungseinheit der ganzen Philosophie bildet die speculative Theologie, zu welcher die Philosophie der Geschichte gehört. Die Theologie nimmt nach der Betrachtung der Natur und des Geistes die Ontologie wieder auf und schliesst den Kreis der Philosophie. Wie sich nun auf dem neuen Fundamente die Lehrgebäude der einzelnen Disciplinen sicher, wohnlich und stylvoll aufbauen lassen, das wird den Einsichtigen nach dem Anblick des Grundrisses vielleicht jetzt schon vor Augen stehen; denn obwohl unsere Wissenschaft weit davon entfernt ist, die Räthsel der grossen Welt auflösen zu können, so zeigen sich doch die allgemeinen Linien des Zusammenhangs in einfacher Uebersichtlichkeit. Wie der Sohn die Handlungsweise seines Vaters versteht, auch wenn er nicht von allen Einzelheiten die Gründe angeben kann, so ist dem Menschen mit dem Triebe zur Forschung auch die Befriedigung der Erkenntniss zugesagt, und sein Loos ist nicht das Lessing'sche, glücklich zu sein durch immerwährendes Irren und Ringen. Die Handlungsweise des Guten ist einfach und Einfachheit ist auch der Charakter der Wahrheit. Was die Religion dem einfältigen Wahrheitssinn offenbart, das muss auch von der Philosophie in Begriffen gewonnen werden.

Wörter- und Namenverzeichniss.



Druckfehler.

S. 44, Z. 15 von unten: Komma zu streichen.
- 53, - 20 - - statt aus lies auch.
- 127, - 15 - oben - diesem lies dieser.
- 230, - 8 - - - Pradyumna lies Raivata.
- 319, - 15 - - - lies Auffassungen der Phänomene genöthigt und auch zu denen der.

